21155
B III. 7
12 b

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit.

DAS

RELIGIÖSE BEWUSSTSEIN

DER

MENSCHHEIT

IM STUFENGANG SEINER ENTWICKELUNG.

Von

Eduard von Hartmann.

BIBLIOTHEK
COBURG

Berlin.
Carl Duncker's Verlag.
(C. Heymons.)
1882.

Inhalt.

A. Der Naturalismus.

I. Das Erwachen des religiösen Bewusstseins.

Seite

1. Haben die Thiere Religion? 3
Der Mangel an intellektueller Beobachtungsfähigkeit, nicht an Gemüthsanlagen, als Grund für die Religionslosigkeit der Thiere im Naturzustande. 3. — Der religiöse Charakter des Verhältnisses mancher Hausthiere zum Menschen. 6.

2. Die religiösen Objekte 11
Intellektuelle und ästhetische Auffassung der Naturerscheinungen. 11. — Die Verlebendigung der Naturerscheinungen durch die Phantasieanschauung. 15. — Die Identität von Gott und Naturerscheinung. 18. — Die anorganische oder amorphe Versinnbildlichung der Götter. 19. — Die zoomorphische Versinnbildlichung der Götter. 20. — Das Festhalten der Identität von Gott und Naturerscheinung trotz der Versinnbildlichung der Götter. 22. — Die teleologische Bedeutung der theogonischen Illusionen. 24.

3. Das religiöse Verhältniss 25
Der egoistische Glückseligkeitstrieb. 26. — Die Abhängigkeit der menschlichen Glückseligkeit von den launischen Naturmächten. 28. — Der egoistische Glückseligkeitstrieb als psychologischer Quellpunkt des religiösen Verhältnisses zu den Naturmächten. 30. — Die Naturgötter als sinnliche Wesen. 32. — Gebet und Opfer. 33. — Die relative Uebersinnlichkeit der göttlichen Sinne. 36. — Schluss. 38.

II. Der naturalistische Henotheismus.

1. Die drei Hauptgötterkreise 40
Der Himmel. 40. — Himmel und Erde. 42. — Ober- und Unterhimmel. 44. — Die Sonne. 45. — Sonne und Mond. 47. — Guter und böser Sonnengott. 48. — Das Gewitter. 50. — Die Uebereinanderlagerung der drei Götterkreise. 53.

2. Die Wesensidentität aller Götter 55
Der Begriff des Henotheismus. 55. — Die Identität der Götter als Grundlage des Henotheismus. 57. — Die Verwandtschaft als sinnlicher Ausdruck der Wesensidentität. 58. — Die Identität verschie-

Seite

dener Göttergestalten, welche dieselbe Naturerscheinung darstellen. 60. — Die Identität verschiedener Götter desselben Kreises. 62. — Die Identität der Hauptgötter der verschiedenen Kreise. 63. — Die nähere Beschaffenheit der henotheistischen Identität. 66. — Die relative praktische Absolutheit der Götter. 68.

3. **Die Moralisirung des religiösen Verhältnisses** 70
Die moralische Wandelung der eudämonistischen Wünsche. 70. — Menschenrache, Götterstrafe, Fluch, Eid und Götterneid. 71. — Die Götter als Wächter und Gründer der socialen Ordnung. 74. — Eudämonismus und Heteronomie im Heidenthum. 75. — Gottesfurcht, Reue und Schuldbewusstsein auf eudämonistischer Grundlage. 77. — Das Opfer als Bestechung und als Strafabkauf. 80. — Das Opfer als einseitige Stellvertretung des Opfernden. 80. — Das Opfer als einseitige Stellvertretung des Gottes. 82. — Das Opfer als zweiseitige Stellvertretung oder als Mittlerschaft. 85. — Das Opfer als magische Theurgie der Priester. 88. — Die religiös-ethische Bedeutung des Opfers. 90.

4. **Der Verfall des Henotheismus** 93
Der Polytheismus 93. — Der Polydämonismus oder Animismus. 96. — Unsterblichkeitsglaube und Ahnenkultus. 97. — Mantik und Zauberei als Kultusformen des Dämonismus. 100. — Der Fetischismus. 103. — Der Ursprung des Fetischismus. 105

III. Die anthropoide Vergeistigung des Henotheismus.
Die Hauptrichtungen für eine Fortbildung des Henotheismus. 109.

1. **Die ästhetische Verfeinerung des Henotheismus im Hellenenthum** 111
Hellas als Land der Schönheit und des Humanismus. 111. — Die konkreten Götterideale der Plastik. 113. — Die Architektur als religiöse Kunst. 114. — Die Humanisirung der Naturmythen im Epos. 115. — Die Vergeistigung der Götter auf natürlicher Basis. 116. — Die Vergeistigung der Götter aus ihren familiären und politischen Beziehungen. 119. — Der Verfall der ästhetischen Religion bei Erschöpfung der künstlerischen Produktivität. 121. — Der Heroenkultus und die Tragödie. 122. — Das Gesammtbild der ästhetischen Religion. 126. — Die Ethik der ästhetischen Religion. 128. — Das Verhältniss zwischen ästhetischer und individual-eudämonistischer Moral im Hellenenthum. 130. — Der elegische Zug des Hellenenthums als Selbstkorrektur der ästhetischen Weltanschauung. 133. — Der Unsterblichkeitsglaube und die Mysterien. 135. — Die henotheistische Einheit im griechischen Göttersystem als Moira. 138. — Die henotheistische Einheit als Zeus. 141. — Der hellenische Himmelsgott im Vergleich zum chinesischen. 143. — Die hellenische Religion als Vorstufe des Christenthums. 145.

2. **Die utilitarische Säkularisirung des Henotheismus im Römerthum** 146
Etruskische und römische Naturreligion. 146. — Der römische Begriff der *Salus publica*. 148. — Die römische Religion als Utilitarismus. 152. — Die römische Sittlichkeit. 153. — Das römische Recht. 155. — Jupiter optimus maximus und der Kaiser als Personifika-

Seite

tionen des säkularisirten Religionsbegriffes. 157. — Die römische Religion als Vorstufe des Christenthums. 158.

3. **Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanenthum** . 159

Das Verhältniss der germanischen Religion zur griechischen und römischen. 159. — Die germanischen Götter. 162. — Der Jahresmythos. 163. — Die Erweiterung des Jahresmythos zum Mythos des Weltenjahres. 165. — Die religiöse Tragik an Einzelgöttern. 167. — Die universelle religiöse Tragik. 169. — Die Ethisirung der Mythen. 171. — Schuld und Sühne in der Götterwelt. 174. — Die sittliche Weltordnung als ideale Einheit der Götterwelt. 177. — Das Leben der Götterwelt als Entwickelung der sittlichen Autonomie. 178. — Die Widersprüche und Halbheiten in der germanischen Religion. 179. — Die germanische Religion als Vorstufe des Christenthums. 181.

IV. Die theologische Systematisirung des Henotheismus.

Das Priesterthum als Träger der theologischen Systematisirung. 182. — Ueberlieferungsreligion und Offenbarungsreligion. 184. — Das Gottesreich. 187.

1. **Der naturalistische Monismus im Aegypterthum** 190

Der religiöse Naturalismus im alten Reich. 190. — Seth-Typhon, der Hauptgott der Hyksos und seine Eingliederung in die ägyptische Götterwelt. 193. — Osiris und sein Mythenkreis. 195. — Die Erde als Purgatorium für die gefallenen Dämonen. 197. — Die transcendente Wendung des Individualeudämonismus. 199. — Die Verführung durch das Fleisch und die bösen Mächte und die Gnadenhilfe der Schutzgeister. 200. — Offenbarung und Gottesreich. 201. — Die spekulative Theosophie der Aegypter und ihre Beziehungen zur orphischen Theologie. 204. — Die Tetraktys der Urgottheit. 206. — Die kosmogonische Scheidung und Vermehrung der Urgötter. 208. — Das providentielle Schicksal und dessen Erkennung und religiöse Verwerthung. 210. — Der ägyptische Naturalismus als realistischer konkreter Monismus. 212. — Die Auflösung des konkreten Monismus in anthropoiden Polytheismus und abstrakten Monismus. 214. — Die spät ägyptische Volksreligion und die alexandrinische Religionsphilosophie als Vorstufen des Christenthums. 217.

2. **Der Seminaturalismus im Parsenthum** 218

Der Einfluss des Landes auf die Umbildung der arischen Urreligion zur altpersischen. 218. — Mithra, Agni und Haoma. 220. — Anahita und die übrigen Götter und Heroen. 222. — Die Zarathustrische Reform. 223. — Ahuramazda und die Amescha çpenta's. 225. — Angramainyus und sein Reich. 229. — Der ethische Dualismus. 230. — Die parsische Theosophie. 233. — Das Böse in der parsischen und in der germanischen Götterwelt. 235. — Die Schöpfung durch das „Wort" Ahuramazda's. 236. — Das Gottesreich in den vier Weltaltern. 237. — Die parsische und die ägyptische Religion. 240. — Der Kampf gegen die Andersgläubigen als religiöse Pflicht. 241. — Der friedliche Kulturkampf des Ormuzdvolkes. 243. — Die Offen-

Seite

barung des Avesta. 244. — Die Heteronomie des „guten Gesetzes". 246. — Der religiöse Begriff der Reinheit. 248. — Die Vergeistigung und Moralisirung des Reinheitsbegriffes. 252. — Das Ceremonialgesetz. 255. — Das Steckenbleiben des Parsenthums im Seminaturalismus. 257. — Das Parsenthum als Vorstufe des Monotheismus. 260.

3. **Das Ergebniss des Naturalismus** 262
Die Unzulänglichkeit des Naturalismus. 262. — Die Unzulänglichkeit des Eudämonismus. 264. — Die zweifache Richtung des Fortganges zum Supranaturalismus. 264.

B. Der Supranaturalismus.

I. Der abstrakte Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion.

1. **Der Akosmismus im Brahmanismus** 271
Der erfolglose indische Anlauf zum Monotheismus. 271. — Die religiöse Skepsis und der Schritt zum Mahan Atma. 273. — Das Mahan Atma als Brahma. 275. — Der Brahmanismus als abstrakter Monismus. 277. — Die Maya als objektives Moment im Absoluten. 280. — Die Maya als subjektives Moment im individuellen Bewusstsein. 283. — Die Maya als illusorisches Subjekt-Objekt. 285. — Die Nichtigkeit der Welt und die Trauer um dieselbe. 288. — Die Sehnsucht nach Erlösung von der Welt und nach Einswerdung mit Brahma. 290. — Die Erlösung durch Quietismus, Askese und mystische Kontemplation. 293. — Der Umschlag des negativen Individualeudämonismus in ein wahrhaft ethisches Princip. 297. — Die esoterische Ethik. 300. — Die exoterische Ethik und ihr Gegensatz zu der esoterischen. 303. — Der Wiederschein der esoterischen Ethik in der exoterischen. 306. — Schuld und Sühne. 308. — Die Lehre von der Seelenwanderung als Voraussetzung der exoterischen Ethik. 310. — Die exoterische emanatistische Weltanschauung. 311. — Der naturalistische Götterhimmel im Brahmanismus. 313. — Der Brahmanismus als Vorstufe des Buddhismus. 317.

2. **Der absolute Illusionismus im Buddhismus** 318
Der Pessimismus als Ausgangspunkt der populären buddhistischen Reform. 318. — Die kritische Auflösung des Brahmabegriffes in Nichts. 320. — Die Illusion als das Absolute. 323. — Pantheismus oder Atheismus? 326. — Der Ersatz der Askese durch passives Dulden. 328. — Die Moral. 329. — Das brahmanische und das buddhistische Ideal der Tugend und Weisheit. 332. — Individuelle und universelle Erlösung. 334. — Der absolute Indifferentismus als die wahre praktische Konsequenz des absoluten Illusionismus. 336. — Die Seelenwanderung als im Widerspruch gegen den absoluten Illusionismus. 339. — Der Schuldbegriff als im Widerspruch gegen den absoluten Illusionismus. 342. — Die widerspruchsvolle Hypostasirung der Schuld. 343. — Die unbegreifliche Bestimmtheit des Physischen durch das Ethische. 344. — Die sittliche Weltordnung als

Seite

das positive Absolute des Buddhismus. 345. — Die religiös-sittliche Autonomie im Buddhismus. 347. — Der Verfall des Buddhismus. 350. — Klerus und Laien. 351. — Nirvana als Paradies. 353. — Der Buddha und sein Kultus. 354. — Die Duldung der Göttersysteme 357. — Die Reformfähigkeit des Buddhismus. 358. — Immanente Kritik und Fortbildung des Buddhismus. 359. — Der abstrakte Monismus als Vorstufe des konkreten Monismus. 364.

II. Der Theismus.

1. **Der primitive Monotheismus** 366

a) Der naturalistische Henotheismus des alten Israel . . 366
Der israelitische Stamm und seine alten Naturgötter. 366. — Dämonen und Heroen. 369. — Der Name Jaho. 370. — Jaho als Himmels-, Sonnen- und Gewittergott. 372. — Jahos geistige Eigenschaften. 374. — Der israelitische Kultus. 377. — Der zoomorphische Bilderdienst. 378. — Religiöse Sitten. 380. — Das Scheol. 382. — Die Eigenthümlichkeit des naturalistischen Henotheismus im alten Israel und ihre Erklärung. 383. — Das Bundesverhältniss zwischen Jaho und dem Volke Israel. 387.

b) Die monotheistische Reform der Propheten 389
Wahrsager und Priester. 389. — Die Entwickelung der Propheten aus den Wahrsagern. 391. — Die Weissagung der Propheten im Gegensatz zu Wahrsagung und Apokalypse. 393. — Die Erwählungsgnade und Erziehungslangmuth Jahos. 395. — Jaho als „Gott aller Götter". 397. — Nationalismus und Universalismus im primitiven Monotheismus der Propheten 398. — Der Kampf der Propheten gegen den Bilderdienst. 402. — Die Vergeistigung Jahos und ihre Grenzen. 404. — Die „Herrlichkeit" und die „Heiligkeit" Jahos. 407. — Die Gerechtigkeit Jahos. 408. — Die Gerechtigkeit des Bundesvolkes. 410. — Der individualistische Bestandtheil der Prophetenreform. 412. — Der Kampf der Propheten gegen Abgötterei. 413 — Die pädagogische Rechtfertigung des Weltübels. 415. — Der „leidende Gottesknecht". 416. — Die tragische Wahrheit in der Idee des leidenden Gottesknechtes. 419. — Die Unzulänglichkeit dieser Gestalt des religiös Tragischen. 421. — Der primitive Monotheismus als embryonale Entwickelungsstufe zu festeren Formen. 423.

2. **Die Gesetzesreligion oder die Religion der Heteronomie** . . . 425

a) Der Mosaismus 422
Die Reaktion des Priesterthums auf die prophetische Reform. 425. — Die Heteronomie als unausweichliche Konsequenz des anthropopathischen Monotheismus. 426. — Die Dogmatisirung des religiösen Bewusstseinsinhaltes durch Projektion desselben auf einen Propheten der Vergangenheit. 428. — Die Ueberlegenheit des Mosaismus über die Prophetenreligion. 430. — Heteronomie und Eudämonismus im Mosaismus. 431. — Der Mosaismus vor und nach dem Exil und der Prophet Moses. 434. — Das vorexilische Gesetzbuch. 436. — Einfluss des Exils und der Restauration auf den Mosaismus. 440. — Die nachexilischen Gesetzbücher. 443. — Die psychologischen Fiktio-

Seite

nen, auf denen das mosaische System ruht. 446. — Das Gesetz und die Propheten. 448. — Schriftliches und mündliches Gesetz. 449.

b) Das Judenthum . 450

α) Die persischen Einflüsse: Die wachsende Transcendenz Jahos und das Bedürfniss nach Vermittelung durch Mittelwesen. 450. — Die guten Engel und das Wort Jahos. 451. — Satan und die bösen Engel und Dämonen. 454. — Das Verhältniss des Judenthums zur Auferstehungs- und Unsterblichkeitsfrage. 456. — Die skeptisch-pessimistisch-epikureische Richtung als Ursprung des Sadducäismus. 457. — Die transcendent-optimistische Richtung als Ursprung des Pharisäismus. 460. — Das ewige, transcendente Vollendungsreich hinter dem zeitlichen, messianischen Reich. 462.

β) Die ägyptischen und griechischen Einflüsse: Missachtung des Leibes und des leiblichen Lebens. 464. — Die Weisheitslehre der Apokryphen. 465. — Die alexandrinisch-jüdische Logos-Lehre. 468. — Der heilige Geist im Volksglauben. 470. — Die fortschreitende Läuterung des Gottesbegriffes und Individualisirung des religiösen Verhältnisses. 472. — Der kosmopolitische Universalismus und seine Schranken. 476. — Die Humanisirung der Sitten und Anschauungen. 477.

γ) Die national-jüdische Entwickelung: Die Denaturirung des Kultus besonders in den Kolonien. 480. — Die Ausbildung des subjektiven Heilsprocesses auf der Grundlage der Gesetzesreligion. 482. — Das Hinzutreten der Gesinnungsgerechtigkeit zur Werkgerechtigkeit. 485. — Steigerung und Verinnerlichung des Schuldgefühles. 486. — Das Gericht Gottes. 488. — Die Tilgung der Schuld durch Strafe und die Kompensation derselben durch Verdienste. 489. — Stellvertretende Gerechtigkeit und stellvertretendes Strafleiden. 492. — Freiwillige Busse und Liebeswerke. 493. — Die aristokratische Exklusivität der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit. 496. — Der Bankerott der Gesetzesreligion. 497.

c) Reformversuche innerhalb der Gesetzesreligion . . . 499

α) Zustände im Judenthum zur Zeit Christi: Der Reformversuch Hillels. 499. — Die Gährung in den Parteien und die messianische Erwartung. 502. — Der Glaube an die Nähe des Gottesreiches in seinem Einfluss auf das religiöse Bewusstsein. 504.

β) Der Essäismus: Lebenslängliches Nasiräat. 506. — Weiberscheu. 507. — Sitten und Grundsätze. 509. — Essäismus und Pharisäismus. 511. — Erneuerung des Prophetenthums. 512. — Popularisirung der essäischen Reichserwartung durch Johannes den Täufer. 513.

γ) Das Judenchristenthum: Die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen. 514. — Die hillelitischen Bestandtheile im Judenchristenthum. 515. — Die orthodox pharisäischen Bestandtheile im Judenchristenthum. 517. — Die essäischen Bestandtheile im Judenchristenthum. 519. — Die nationaljüdische Beschränktheit des Judenchristenthums. 523. — Die Unzulänglichkeit des Reichsevangeliums als Motiv zur Gerechtigkeit. 525. — Die pharisäische Zuhilfenahme der stellvertretenden Gerechtigkeit und des

Seite

stellvertretenden Strafleidens des zeitgenössischen Gerechten. 526. — Die Hoffnung auf die Nachsicht des Weltrichters Jesus gegen die Seinen. 528. — Das Judenchristenthum als unhaltbare Episode im Judenthum. 529.

δ) Das nachchristliche Judenthum: Die Rückwirkungen der Zerstreuung und des Christenthums auf das Judenthum. 531. — Das Reformjudenthum. 534. — Der principielle Bruch mit der Gesetzesreligion. 536. — Die Irreligiosität des Reformjudenthums. 538. — Das Reformjudenthum als Vorstufe zur Religion des Geistes. 539.

ε) Der Islam: Die neue Gesetzesreligion Muhammeds. 541. — Der Sufismus. 543. — Die Irreformabilität des Islam. 545.

3. Die realistische Erlösungsreligion 546

a) Die heterosoterische Christusreligion 546
Die pharisäische Weltanschauung des Paulus. 546. — Die Aporien und Antinomien des Pharisäismus im Bewusstsein des Paulus. 547. Der Beweis für das „Leben" und damit für die Auferstehung Jesu durch die Wüstenvision. 550. — Der Messiastod und die Aufhebung des Gesetzes. 551. — Das neue Evangelium des Paulus als diametraler Gegensatz zu dem alten Evangelium des Judenchristenthums. 553. — Die paulinische Religion der Freiheit in ihrem Uebergang zur Religion des „neuen Gesetzes". 555. — Der nomokratische Begriff der Gerechtigkeit als Grundbegriff des Christenthums trotz des principiellen Bruchs mit der Nomokratie. 557. — Die Erlösungsanstalt als blosse Konsequenz des nomokratischen Begriffs der Gerechtigkeit. 558. — Die Genugthuung des Einen für Alle. 560. — Die Persönlichkeit des Erlösers bei Paulus. 563. — Die Persönlichkeit des Erlösers bei der paulinischen Schule und im Johannesevangelium. 564. — Die Persönlichkeit des Erlösers in der Kirchenlehre. 567. — Das objektive Erlösungswerk und seine subjektive Aneignung. 568. — Die Rechtfertigung durch den Glauben und die Sündenvergebung aus Gnaden. 571. — Die Erlösung von der Sünde. 572. — Die Erlösung vom Tode. 574. — Die reale transcendente Gotteskindschaft und deren ideale Anticipation. 575. — Der Glaube an Christum als mystische Einheit mit Christo. 577. — Die Christusliebe als Wurzel der christlichen Gottes- und Nächstenliebe. 579. — Das johanneische Christenthum als neue Gesetzesreligion des Glaubens und der Liebe. 580. — Der christliche Kultus als Christuskultus. 582. — Die Tragik der Erlösergestalt. 583. — Die Widersprüche der christlichen Soteriologie und Christologie als unüberwindliches Hinderniss für weitere Ausbreitung des christlichen Monotheismus. 585. — Die lösbaren und die unlösbaren Schwierigkeiten der heterosoterischen Christusreligion. 586.

b) Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes . 589
Unmittelbare oder mittelbare Immanenz Christi im Gläubigen. 589. — Der Geist Gottes und der Geist Christi. 591. — Die Personificirung des Geistes. 594. — Die vielen Mittler und der Eine Mittler. 595. — Die Bedeutung der Trinität und die Haltlosigkeit der gewöhnlichen Einwendungen gegen dieselbe. 597. — Einpersönlichkeit

oder Dreipersönlichkeit des trinitarischen Gottes. 599. — Das Christenthum als tritheistischer Henotheismus. 601. — Der doppelte Fortschritt des christlichen Trinitarismus über den jüdischen Unitarismus des transcendenten Gott-Vaters. 603. — Der weitere Fortschritt von dem christlichen Trinitarismus zum Unitarismus des immanenten unpersönlichen Geistes. 605. — Die Absorption des Gott-Vaters durch den Gott-Geist. 607. — Die Absorption des Gott-Sohnes durch den Gott-Geist. 609. — Die Unzulänglichkeit des christlichen Ideals des Gottmenschen. 611. — Die universelle Tragik der Geistesreligion. 614. — Die Reinheit der tragischen Geistesreligion von allem paganistischen Eudämonismus. 616. — Der Gott-Geist als alleiniges Objekt des religiösen Verhältnisses. 618. — Der Geist als Princip des natürlichen und religiös-sittlichen Lebens. 620. — Der Geist als autonomes Princip der Autosoterie. 623. — Die Religion des Geistes als synthetischer Schlussstein der gesammten Religionsentwickelung der Menschheit. 625.

A. Der Naturalismus.

I. Das Erwachen des religiösen Bewusstseins.

1. Haben die Thiere Religion?

Wenn man annimmt, dass die Menschheit sich aus einem thierähnlichen Zustande zu dem Grade von Vollkommenheit entwickelt habe, in welchem sie uns gegenwärtig selbst in den tiefstehendsten Racen entgegentritt, so wird es schwer, den Besitz einer Religion als eines der Unterscheidungsmerkmale zwischen Mensch und Thier festzuhalten, da man dann auch annehmen muss, dass die Menschheit nicht von Anfang an Religion besessen, sondern dieselbe erst auf einer bestimmten Stufe ihres Entwickelungsganges sich erworben habe. Höchstens die Anlage zur Religion, oder die Fähigkeit, unter geeigneten inneren und äusseren Umständen einen religiösen Bewusstseinsinhalt zu entfalten, könnte man dann noch als Unterscheidungsmerkmal hinstellen; nur taucht dann der Zweifel auf, ob es den Thieren an einer solchen religiösen Anlage denn wirklich fehle, oder ob sie bloss nicht in die inneren und äusseren Umstände gelangt sind, um die auch in ihnen schlummernde latente Anlage zu entfalten.

Die neuerdings wachsende Neigung zu einer einheitlichen Auffassung der gesammten Lebenserscheinungen im Universum möchte sogar die letztere Annahme empfehlen; die Anhänger der Seelenwanderung können dieselbe kaum entbehren und die Anhänger einer Unsterblichkeit der Thierseelen könnten aus ihr die Hoffnung schöpfen, diese hienieden unbenutzt gebliebene Anlage bei den Thieren ebenso wie bei jung verstorbenen Kindern im Jenseits entfaltet zu sehen. Für uns kann es sich hier nur um die Frage handeln, ob nicht schon im irdischen Leben der Thiere eine religiöse Anlage sich dadurch als vorhanden erweist, dass die für gewöhnlich schlummernde unter aus-

nahmsweisen Verhältnissen geweckt wird und an's Licht tritt; wären solche Fälle zu konstatiren, so dürfte man hoffen, dass sie, abgesehen von dem psychologischen Interesse, welches sie an und für sich besitzen, auch einiges Licht werfen könnten auf das Problem des Erwachens des religiösen Bewusstseins in der Menschheit, welches unserer direkten Beobachtung für immer entrückt ist.

Erwägen wir zunächst, warum die Thiere, auch die klügsten unter ihnen, für gewöhnlich keine religiösen Beziehungen haben, so scheint dies damit zur Genüge erklärt, dass es ihnen an Objekten für solche religiösen Beziehungen fehlt, ohne dass es ihnen darum an derjenigen Gemüthsbeschaffenheit zu fehlen braucht, welche bei Darbietung geeigneter Objekte sich in religiösen Beziehungen zu denselben bekundet. Wenn wir bei den höheren Thieren Gemüthseigenschaften wie Geselligkeitstrieb, Mitleid, Liebe, Vergeltungstrieb, Dankbarkeit, Anhänglichkeit, Treue, Demuth, Grossmuth, Reue, Hingebung, Opferwilligkeit, Selbstverleugnung bis in den Tod, ja sogar Pflichtgefühl (wenigstens im Sinne heteronomer Moral) konstatiren müssen, so können wir kaum zweifeln, dass solche Thiere auch zur Entfaltung religiöser Beziehungen befähigt sein würden, wenn ihnen nur die geeigneten Objekte zu solchen in einer für sie fassbaren, d. h. sinnlich anschaulichen Weise dargeboten werden könnten. Aber die Thiere, mit welchen sie verkehren, können sie nur als ihres Gleichen betrachten; mag auch Stärke, Schnelligkeit und Bewaffnung derselben der ihrigen theilweise überlegen sein, so sind diese Unterschiede doch viel zu gering, um ein religiöses Verhältniss aufkommen zu lassen. Dasselbe gilt vom Verkehr wilder Thiere mit Menschen; nur wenn letztere mit vergifteten Pfeilen und Schiessgewehr gegen sie kämpfen, kann ein Gefühl in den Thieren entstehen, dass diese Feinde ihnen unvergleichlich überlegen sind, und daraus eine Art dämonischer Furcht sich entwickeln. Eine solche reicht aber nicht aus zur Erweckung des religiösen Bewusstseins, weil bei bloss feindlichen Beziehungen die wohlthätige Seite des Verhältnisses fehlt, welche für den religiösen Charakter desselben unentbehrlich ist.

Was die Thiere im Naturzustande zu keinem Erwachen des religiösen Bewusstseins kommen lässt, ist also nicht sowohl eine zu niedrige Entwickelungsstufe des Gemüths, als eine solche der Intelligenz, und auch hier ist es nicht sowohl ein Mangel im Gebrauch der Kategorie der Kausalität, als an Beobachtungsfähigkeit, der sie verhindert,

ihre Aufmerksamkeit denjenigen Objekten zuzuwenden, an welche bei der Menschheit das Erwachen des religiösen Bewusstseins anknüpft: den Himmelserscheinungen. Die Sinneswahrnehmungen der Thiere sind im Durchschnitt ebenso scharf, wie beim Menschen, und die Ueberlegenheit, welche der menschliche Gesichtssinn über denjenigen grade der intelligentesten Säugethiere besitzt,*) kann zwar ebenso wie die aufrechte Haltung des Menschen dazu beitragen, begreiflich zu machen, dass der Naturmensch, wenn er einmal den Vorgängen am Firmament seine Aufmerksamkeit zuwandte, dieselben schärfer aufzufassen im Stande war, aber er kann doch nicht erklären, wie der Mensch dazu kam, diese Vorgänge zu beachten, welche das Thier unbeachtet lässt.

Die Erklärung für diese Thatsache kann nur darin gesucht werden, dass beim Thier der Verstand und mit ihm die den Sinneswahrnehmungen geschenkte Beachtung, d. h. mit einem Wort: die Beobachtung, noch ganz in den Banden des praktischen Bedürfnisses gefesselt liegt, während der Intellekt des Menschen einen Bethätigungsdrang entfaltet, der, wenn zeitweilig alle Bedürfnisse befriedigt sind, sich auf auffällige Erscheinungen der Wahrnehmungswelt richtet, auch wenn sie mit den menschlichen Bedürfnissen zunächst in keinem Zusammenhange zu stehen scheinen. Wie heute der Fleiss des theoretischen Forschers sich manchmal durch den unvermutheten Gewinn einer praktisch werthvollen Entdeckung belohnt sieht, so konnte dem primitiven Naturmenschen erst in Folge der praktisch uninteressirten Beobachtung des Himmels eine dem Thiere nie zum Bewusstsein kommende regelmässige Verknüpfung zwischen den Himmelserscheinungen und den seine praktischen Bedürfnisse so nahe berührenden Jahreszeiten, Witterungs- und Wachsthumsverhältnissen aufgehen. Wenn nun diese regelmässige Verknüpfung der himmlischen und irdischen Erscheinungen zu einem ursächlichen Zusammenhange vertieft wurde, so gewannen Sonne, Mond und Sterne, Wind und Gewitter eine mittelbare Beziehung zu den praktischen Bedürfnissen des

*) Die Untersuchung der Sprachwurzeln zeigt, dass die meisten, deren Urbedeutung sicher ist, aus Gesichtseindrücken erwachsen sind, dass also schon beim Urmenschen der Gesichtssinn die anderen Sinne überwog und für seine Apperception massgebend war. Dies Verhältniss kennen wir sonst nur bei den Vögeln, während bei den Säugethieren Geruch und Gehör überwiegen und erst bei den Affen der Gesichtssinn mit den übrigen ins Gleichgewicht zu treten scheint.

Menschen, welche, unmittelbar genommen, ihnen nicht beizuwohnen schien, und so war dem Menschen eine Basis für die Anknüpfung religiöser Beziehungen gewonnen, welche dem erdwärts gerichteten Blick und Sinn des Thieres gänzlich entging.

Es bleibt dabei die Frage noch völlig offen, ob das Thier, wenn es auf diesen ursächlichen Zusammenhang zwischen himmlischen und irdischen Erscheinungen gekommen wäre, über eine ebenso produktive Phantasie wie der Mensch verfügt hätte, um diese Himmelserscheinungen in dem Grade zu lebendigen Mächten umzudichten, dass sie zu Objekten eines religiösen Verhältnisses brauchbar geworden wären; es genügt hier die Feststellung, dass dem Thiere schon die erste Vorbedingung für die Gewinnung religiöser Objekte fehlte, nämlich eine uninteressirte Beobachtungsfähigkeit.

Anders, wenn dem Thiere in Ausnahmeverhältnissen ein Lebewesen sinnlich wahrnehmbar entgegentrat, das es als ein ihm im innersten Kern verwandtes und gleichartiges und doch ihm unvergleichlich überlegenes betrachten musste, ein Wesen, dass seine Ueberlegenheit nicht bloss in feindseliger Verfolgung, sondern vor allem in thätigem Wohlwollen bekundete und dessen Unwille erst durch ein Zuwiderhandeln gegen seinen Willen erweckt werden konnte. Einem solchen Wesen gegenüber konnte das Thier das demüthige Vertrauen fassen, dass seine wohlwollende Macht durch die Ueberlegenheit ihrer Mittel alles das an Nahrung, Obdach und Schutz verschaffen werde, was es mit eigener Macht oft vergeblich im Kampfe mit der Natur und seines Gleichen erstrebt hatte, d. h. das Thier konnte es vortheilhaft finden, um seiner bisherigen Welt gegenüber eine ihm sonst unerreichbare Freiheit zu gewinnen, sich in eine freiwillige Abhängigkeit von diesem Wesen zu begeben. Hiermit ist aber ein religiöses Verhältniss gewonnen; wir können nicht umhin, dem Verhältniss, wie es zwischen den klügsten Hausthieren und ihren Herren besteht, nach Seiten des Thieres einen religiösen Charakter zuzuschreiben. Dieser religiöse Charakter verwischt sich um so mehr, je näher der menschliche Herr seinem Hausthier an Bildung des Gemüths, Charakters und Geistes steht, und verschwindet gänzlich, wo der Herr sich entweder zum hartherzigen, unvernünftigen Plagegeist oder zum guten Kameraden des Thieres erniedrigt, also entweder das Vertrauen oder die Achtung des Thieres verscherzt.

Dagegen steigert sich der religiöse Charakter des Verhältnisses

in dem Maasse, als das Thier durchdrungen ist von der intellektuellen und moralischen Ueberlegenheit seines Herrn, als es denselben in jeder Hinsicht wie ein höheres Wesen betrachtet und unbegrenztes Vertrauen nicht nur in dessen Macht zur Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern auch in dessen Güte und Gerechtigkeit und in die Richtigkeit und Zweckmässigkeit seines Willens setzt, gleichviel ob es die Motive des letzteren im besonderen Falle durchschauen kann oder nicht. Denn dann gesellt sich zur Liebe und Dankbarkeit des Thieres eine zur Verehrung gesteigerte Achtung, die sklavische Furcht vor der überlegenen Macht erhebt sich zur Ehrfurcht, die gewohnheitsmässige Anhänglichkeit zur unwandelbaren Hingebung der ganzen Individualität, zur Treue bis in den Tod, und der Gehorsam der Dressur wird zur Unterordnung des Willens aus Pietät. Diese Schilderung kann nur denen übertrieben erscheinen, die niemals ein intimes Verhältniss zu einem klugen und guten Hausthiere gehabt haben, insbesondere zu einem solchen, das, wie der Hund, in seiner lebhaften Mimik, Physiognomik und Stimmbenutzung eine die innersten Seelenregungen bekundende Sprache besitzt. Am meisten Zweifel pflegen die moralischen Eigenschaften der Thiere wachzurufen, und doch wird niemand bestreiten, dass ein Thier sehr wohl ein Gefühl für gerechte und ungerechte Behandlung, also einen deutlichen Gerechtigkeitssinn besitzt, und dass es vor seinem Herrn Achtung und Pietät besitzt in weit höherem Grade als vor dessen Kinde, obwohl seine Liebe zu dem letzteren vielleicht viel grösser ist.

Aber man könnte vielleicht die Existenz der behaupteten Gefühle in der Thierseele zugeben, ohne darum schon einzuräumen, dass sie einen religiösen Charakter haben; man könnte sich darauf berufen, dass dieselben Gefühle auch in dem Verhältniss eines Menschen zu einem andern bestehen können, ohne dass man deshalb diesem Verhältniss einen religiösen Charakter zuschreibt, und man könnte auf die Heterogenität zwischen der gegebenen Schilderung und demjenigen hinweisen, was das religiöse Bewusstsein heutigen Tages unter Religion versteht. Aber diese Einwürfe sind nicht stichhaltig. Auch unter Menschen kommen Verhältnisse mit einem religiösen Anstrich vor; aber dieser beruht dann auf einem Verkennen des Umstandes, dass die intellektuelle und moralische Ueberlegenheit des „angebeteten“ Menschen die typische Grenze der eigenen Species nicht überschreitet und daher zur „Vergötterung“ nicht geeignet ist. In der That ist

auch der religiöse Anstrich, den die Verehrung eines Menschen zeigt, entweder eine byzantinische Uebertreibung und Lüge, oder das Produkt einer vorübergehenden enthusiastischen Aufwallung, oder endlich die Ausschwitzung einer krankhaft überreizten Phantasie; aber die Thatsache, dass ein religiöser Anstrich selbst bei dem Verhältniss von Mensch zu Mensch, wenn auch nur unter ausnahmsweisen Umständen möglich ist, spricht nicht gegen, sondern für die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses, wo die Ueberlegenheit die Artgrenze überschreitet.

Wenn man freilich den gegenwärtigen Inhalt unseres religiösen Bewusstseins als Maasstab anlegt, so muss man die Gleichheit verneinen; aber letzteres müsste dann ebenso sehr, ja in noch weit höherem Grade geschehen in Bezug auf das Verhältniss des primitiven Menschen zu seinen Naturgottheiten. Denn letztere stellen sich anfänglich bei weitem nicht in dem Maasse als geistige Mächte von intellektueller und sittlicher Ueberlegenheit dar, wie der Mensch seinem Hausthiere erscheint; als sich selbst gleichartig in ihrem innersten Kern muss der Mensch doch auch sie betrachten, wenn er in ein religiöses Verhältniss zu ihnen soll treten können, und nicht minder betrachtet er sie als sinnliche Wesen von geschlechtlicher Beschaffenheit. Nur weil er den Himmel, die Sonne, den Blitz mit eigenen Augen sieht, glaubt er an sie, und die Götter sind ihm nicht etwas hinter den Naturerscheinungen steckendes Uebersinnliches, sondern diese selbst, wenngleich losgelöst von der Einzelnheit der konkreten Erscheinung. Auch der Naturmensch schreibt seinen Göttern nicht Allmacht, sondern nur eine der seinigen unvergleichlich überlegene Macht zu, und wundert sich nicht darüber, wenn einem Gotte etwas misslingt; so kann auch die Wahrnehmung des Hausthieres von der Beschränktheit der menschlichen Macht den religiösen Charakter seines Verhältnisses nicht beeinträchtigen, so lange es nur die Macht seines Herrn als eine mit der seinigen inkommensurable, unvergleichlich überlegene anerkennt.

Damit letztere Bedingung erfüllt sei, damit die überlegene Macht jeder Messbarkeit und Vergleichbarkeit entrückt sei, dazu muss sie in eine gewisse Unerkennbarkeit gehüllt sein. Was man durchsichtig vor sich hat, was man nach der Art und den Mitteln seines Wirkens durchschaut und völlig versteht, das kann nur ein vergleichsweise höheres, aber nicht etwas inkommensurabel Ueberlegenes sein, so lange es etwas selbst noch Beschränktes und Endliches ist; die mysteriöse

Umhüllung ist deshalb bis zu einem gewissen Grade für das religiöse Objekt unentbehrlich, insbesondere so lange es noch nicht die Beschränktheit abgestreift hat und zum wahrhaft Absoluten geworden ist. Der Mangel des Mysteriösen ist es ganz besonders, was bei dem Verhältniss von Mensch zu Mensch den religiösen Charakter fern hält, und nur da kann derselbe auftauchen, wo, wie beim Heroenkultus, die Leistungen das menschliche Maass in mysteriöser Weise zu überragen scheinen, oder wo die exaltirte Phantasie die angebetete Person mit einem mysteriösen Nimbus umspinnt.

Diesen mysteriösen Nimbus besitzt aber die Ueberlegenheit der menschlichen Macht in den Augen des Thieres ganz ohne Zweifel; denn das Thier sieht eine Menge Wirkungen von der Macht seines Herrn, deren natürliche Vermittelung sich seinem Verständniss schlechterdings entzieht und die deshalb als völlig unbegreifliche Leistungen ihm ebenso imponiren, wie dem Naturmenschen die Leistungen seiner Naturgottheiten. Der Hund weiss so wenig, wie sein Herr es anfängt, für ihn und sich Nahrung und Obdach zu beschaffen, wie der Naturmensch begreift, auf welche Weise Himmel und Erde, Sonne und Regen die Pflanzen wachsen und die Früchte reifen lassen. Der Hund versteht ebenso wenig, wie sein Herr der Flinte den tödtlichen Blitz und Knall entreisst, als der Naturmensch versteht, wie sein Gewittergott der Wolke den tödtlichen Blitz und Donner entreisst. Der Hund, welcher gesehen hat, dass sein zorniger Herr einen seiner Kameraden wegen Ungehorsam auf der Jagd erschossen, der fürchtet bei gleichem Ungehorsam den Zorn des bewaffneten Herrn nicht minder, als ein Hellene den Ferntreffer Apollon, dessen Zorn gereizt zu haben er sich bewusst ist.

Der Hund sieht in dem Thun und Treiben seines Herrn freilich darum noch nicht Zauberei oder Wunder, denn um diese Begriffe zu bilden, müsste er zunächst zu dem Begriff einer naturgesetzlichen Ordnung der Begebenheiten gelangt sein; er sieht nur eine seltener oder häufiger wiederkehrende Verknüpfung von Thatsachen, deren Zusammenhang ihm unverständlich ist und die ihm wegen der Absichtlichkeit ihrer Herbeiführung und der Annehmlichkeit ihrer Folgen als Beweis für die unvergleichlich überlegene Macht des Herrn gelten. Ganz dasselbe gilt aber auch vom Naturmenschen, der die tägliche Wiederkehr des Lichtes, die jährliche Wiederkehr des Frühlings, die Mässigung der Hitze durch das Regen bringende und befruchtende

Gewitter u. s. w. auf absichtliche Handlungen seiner Götter zurückführt, deren wohlthätige Folgen er mitgeniesst, ohne den Zusammenhang der Erscheinungen begreifen zu können; auch ihm liegt der Begriff einer gesetzmässigen Naturordnung noch ebenso fern wie der Begriff einer wunderbaren oder zauberhaften Abweichung vom Gesetz, und die Regeln in der Verknüpfung der Naturerscheinungen, welche er erkennt, gelten ihm nur als der Ausdruck der regelmässigen Wiederkehr der wohlthätigen oder verderblichen göttlichen Absichten.

Es bleibt der einzige Unterschied bestehen, dass die religiösen Objekte des Naturmenschen eine mehr makrokosmische Bedeutung haben, und dieser Unterschied wird dadurch höchst folgenschwer, dass aus dem makrokosmischen religiösen Verhältniss bei wachsender Intelligenz weit eher die Ahnung von der Absolutheit des religiösen Objektes als einer wesentlichen Bestimmung desselben aufblitzen kann. So lange dies aber nicht der Fall ist, kann man nur sagen, dass ein Hund, der das Glück gehabt hat, einen edlen Herrn zu finden, ein weit günstigeres Objekt für religiöse Beziehungen besitzt, als der Naturmensch an den Erscheinungen des Himmels und der Erde, weil letztere zunächst nur eine Ueberlegenheit der Macht, ersterer aber ausserdem noch eine solche des Geistes und Charakters zeigt.

Hieraus geht hervor, dass im Thiere die schlummernde Anlage zur Religion nur dadurch geweckt werden kann, dass ihm im Menschen die Offenbarung des Geistes entgegentritt, dass es durch seine Wahrnehmungen gezwungen wird, den Begriff des Geistes ausser sich, in einem andern Wesen, zu entdecken, bevor ihm derselbe an seinem eignen Leben zum Bewusstsein gekommen ist. Es ist also erst der Mensch, der unwillkürlich im Thiere das religiöse Bewusstsein erweckt; aber auch nicht der Mensch im rohen Naturzustande, sondern erst der zum höheren Geistesleben erwachte Mensch vermag dies, also erst der Mensch, welcher unter andern Anlagen auch seine religiöse Anlage schon mehr oder minder entwickelt hat. Da dem Menschen eine solche Offenbarung des Geistes in Individuen höherer Art gänzlich fehlt und er den Geist in der Natur erst dann zu entdecken vermag, wenn er ihn bereits in sich selbst entdeckt hat, so kann uns das Erwachen des religiösen Bewusstseins im Thiere auch keine positive Analogie liefern für das Erwachen desselben im Menschen; wir müssen uns damit begnügen, durch den Nachweis eines religiösen Verhältnisses in der Thierseele die Ueberzeugung von der Gleichartigkeit des

Gegen solchen Unsinn cf. Flügel, Das Seelenleben der Thiere. pag. 41 f.

geistigen Lebens im Universum und der bloss graduellen Verschiedenheit desselben auch in Bezug auf die Religion gewonnen zu haben, welche letztere bisher gewöhnlich als ein specifischer Vorzug des Menschengeistes angesehen wurde. Gleichzeitig aber hat uns die Erwägung der Gründe, aus denen das Thier im Naturzustande an der Aktualisirung seiner Anlage verhindert ist, durch den Kontrast mit dem Menschen den Weg gezeigt, auf welchem bei letzterem das Erwachen des religiösen Bewusstseins stattgefunden haben kann, nämlich die uninteressirte Beobachtung der Himmelserscheinungen und ihrer Beziehungen zu den irdischen Zuständen.

2. Die religiösen Objekte.

In der uninteressirten Beobachtung des Menschen mischen sich zwei verschiedene psychologische Quellen. Die eine entspringt aus der Gewöhnung, Sinne und Verstand im Dienste des praktischen Bedürfnisses zu gebrauchen, und aus der öfters gemachten Erfahrung, dass bei genauer Untersuchung ursächliche Zusammenhänge zwischen solchen Erscheinungen zu Tage treten können, zwischen denen ursprünglich eine nähere Beziehung gar nicht vermuthet werden konnte; in dieser Erfahrung liegt nämlich der Antrieb für den Intellekt, über das Gebiet der bereits bekannten ursächlichen Zusammenhänge hinüberzugreifen und gleichsam beständig auf der Lauer zu liegen nach neuen ursächlichen Zusammenhängen, welche sich als nützlich erweisen könnten. Wie das Raubthier beständig umherspäht, ob etwas im Umkreise sich regt, was ihm zur Beute dienen könnte, so späht der Verstand umher, ob seine Sinne etwas entdecken möchten, wodurch ihm mittelbar ein Nutzen erwachsen könnte, wenn es auch dem ersten Anschein nach ausser dem Bereich seiner praktischen Interessen läge. Dieser Gebrauch des Verstandes wird heutzutage durch die Naturwissenschaft mit allen Hilfsmitteln der modernen Technik geübt; in der Urzeit galt es zunächst, das im Kreise der unbewaffneten Sinneswahrnehmung Liegende zu registriren. Die zu diesem Zweck geübte Beobachtung war also keine uninteressirte in Bezug auf diesen ihren letzten Zweck; aber da ihre Beziehung auf den praktischen Zweck doch nicht zum deutlichen Bewusstsein kam und sie mehr als unbewusstes Uebergreifen des Intellektes über den Kreis des nächsten Bedürfnisses auftrat, so war sie doch unmittelbar genommen eine un-

interessirte, die wir uns der Neugier des Wilden oder des Affen ähnlich denken müssen. Aber diese Art des spontanen Uebergreifens der Beobachtung wird sich erstens immer nur bei wenigen bevorzugten Individuen gezeigt haben, zweitens würde sie für sich allein schwerlich genügen, die Erhebung der Aufmerksamkeit von der Erde zum Himmel zu erklären, und drittens würde sie, selbst wenn sie für sich allein zur Beschäftigung mit den Himmelserscheinungen geführt hätte, dieselben in einer bloss verstandesmässigen, also kalten und nüchternen Form aufgefasst haben, welche unfähig gewesen wäre, das Gefühl zu berühren oder gar das religiöse Gefühl zu erwecken.

Hier tritt nun die andere psychologische Quelle ergänzend ein, die ästhetische Eindrucksfähigkeit des Menschen, insbesondere diejenige für die Empfindung des Erhabenen. Es scheint dieser Behauptung entgegenzustehen, dass der Naturmensch keinen Sinn für landschaftliche Schönheit besitzt, aber dies ist doch nur insoweit wahr, als die positive Reflexion auf den praktischen Nutzen oder die negative auf die Nutzlosigkeit der landschaftlichen Bestandtheile die ungestörte Reaktion des ästhetischen Empfindens nicht aufkommen lässt. Da wir aber hier von einer Entwickelungsstufe der Menschheit reden, auf welcher den Himmelserscheinungen irgendwelche Beziehung zu praktischen Bedürfnissen noch nicht beigelegt war, so konnte der ästhetische Eindruck derselben ungestört wirken. Derselbe musste um so mächtiger sein, als der Naturmensch noch fast hilflos und obdachlos den Schrecken und Schönheiten der Natur ausgesetzt war und in südlicheren Klimaten beide eine weit imposantere Wirkung entfalten.

Die unheimliche Stille der Nacht, die das Thier gleichgültig lässt, ruft in dem Menschen das Grauen vor unbekannten Gefahren, die Schauer unbestimmter Furchtgefühle wach und lässt ihn die Wiederkehr des Lichtes erleichtert begrüssen, froh, dass auch diesmal der strahlenden Sonne der Sieg über die Unholde der Finsterniss gelungen. Wie die leuchtende Reinheit des gleichmässig blauen Himmelsgewölbes einen ästhetischen Kontrast bildet gegen das bunte Durcheinander gebrochener irdischer Farbentöne, wie die glänzende Farbenpracht der Morgen- und Abendröthe ein blendendes Bild koloristischer Schönheit vor ihm entrollt, so umfängt ihn die düstere Herrlichkeit des tiefschwarzen Nachthimmels und das blinkende Geflimmer zahlloser Sternenheere mit dem ernsten Schauer stiller Erhabenheit. Das erschütterndste

aller Naturschauspiele aber ist das Gewitter, insbesondere in der Urgewalt, wie es in subtropischen Zonen aufzutreten pflegt, um so ergreifender, als es bei der Unregelmässigkeit seines Eintrittes nicht durch regelmässige Gewöhnung abstumpft. Wenn die sengende Gluthhitze der Sonne plötzlich durch schwarz heraufziehende Wolkenmassen abgeblendet wird, wenn die Tageshelle sich in fast nächtliche Finsterniss verkehrt, wenn dann aus der Wolkendecke allüberall die zuckenden Blitze schiessen und zeitweilig der ganze Himmel ein Flammenmeer von Flächenblitzen bildet, wenn das ununterbrochene Gebrüll des Donners, vervielfacht durch den Wiederhall der Berge, die Ohren zu sprengen droht, wenn das himmlische Feuer den Baumstamm entzündet und als fressende Flamme Urwald und Haide verzehrt, wenn die Schleusen des Himmels sich öffnen und das Urmeer der Wolken zur Erde niederstürzt, in zahllosen Giessbächen deren Oberfläche verwüstend, — dann fühlt der Mensch sich mehr als je in seiner Kleinheit und Ohnmacht und bebt erschüttert vor der Grossartigkeit und Erhabenheit der Himmelsmächte, die als Feuer und Wasser ihm zur Erscheinung kommen. Hier offenbart sich das Erhabene in der höchsten Potenz, deren es in der Natur überhaupt fähig ist und kann seinen Eindruck auch auf ein rohes Gemüth und einen stumpfen Sinn nicht verfehlen, zumal wenn man sich gegenwärtig hält, dass die Kenntniss von der natürlichen Gesetzmässigkeit dieser Erscheinungen dem Naturmenschen gänzlich fehlt.

In diesen ästhetischen Eindrücken der Himmelserscheinungen finden wir nun gerade das, was wir bei der rein intellektuellen Beobachtung derselben vermissten, nämlich die Erklärung dafür, dass der Naturmensch sich grade auf die Beobachtung der Himmelsvorgänge, die seinem praktischen Bedürfniss ebenso fern zu liegen scheinen, wie dem der Thiere, mit psychologischem Zwange hingedrängt fühlt, und dass seine Beschäftigung mit denselben von Anfang an keine nüchtern verstandesmässige, sondern eine sein innerstes Gefühl berührende und ergreifende ist. Wenn die intellektuelle Beobachtung eine nur direkt interessenlose, indirekt aber doch interessirte war, so ist die ästhetische Beobachtung als solche eine in praktischer Hinsicht schlechthin uninteressirte, und deshalb durften wir die Kombination beider Seiten wohl eine „uninteressirte Beobachtung“ nennen. Wäre die Beobachtung eine in jeder Hinsicht uninteressirte, so wäre damit gewissermassen der Rückweg abgeschnitten, um die neu gewonnenen Objekte

mit dem praktischen Leben in Beziehung zu setzen, und zur Entstehung eines religiösen Verhältnisses zu denselben könnte es gar nicht kommen; deshalb wäre die ästhetische Auffassung, die in ihrer Reinheit eine schlechthin interesselose (in Bezug auf den Kreis der praktischen Interessen und Bedürfnisse) ist, für sich allein ebenso ungeeignet, zu Objekten eines religiösen Verhältnisses zu führen, wie die intellektuelle, aber aus dem entgegengesetzten Grunde. Die indirekte Beziehung auf die Förderung der praktischen Bedürfnisse, welche der Verstand bei der anscheinend zwecklosen und spielenden Verwendung der Sinne nie ganz aus den Augen verliert, muss die Uninteressirtheit der ästhetischen Auffassung, welche ihm zuerst den Weg zu den Himmelserscheinungen wies, nunmehr wieder zur Erde zurückführen.

Hierbei findet der Verstand die beste Anknüpfung an den Affekten, welche die ästhetische Auffassung der Schönheit und Erhabenheit der Natur verunreinigen, an der Furcht und Hoffnung, welche den Menschen bei den Schrecken und Herrlichkeiten der Natur beseelen. Um sich rein dem ästhetischen Eindruck hinzugeben, dazu bedarf es eines gesicherten Beobachtungsstandpunktes oder einer künstlerischen Begeisterung, welche die eigene Gefahr über der Grossartigkeit der ästhetischen Eindrücke vergessen lässt: beides fehlt dem schutzlos der Naturgewalt preisgegebenen und ästhetisch ungebildeten Naturmenschen, und darum ist es selbstverständlich, dass die Schrecken der Nacht und des Gewitters ihm nicht bloss Bewunderung, sondern auch Grauen und Angst einflössen, dass die Morgenröthe des jungen Tages und der blaue Himmel nach dem Gewitter ihn nicht nur ästhetisch, sondern auch praktisch erfreuen, ihn beruhigen und mit neuer Hoffnung erfüllen. Wäre die ästhetische Auffassung völlig rein und unvermischt mit Affekten, so würde der intellektuellen Seite der Beobachtung ein weit grösseres Gewicht zufallen, als man ihr thatsächlich einräumen kann; grade die Mischung der ästhetischen Eindrücke mit realen Gefühlsaffekten sorgt dafür, die intellektuelle Seite der Beobachtung bei dem Naturmenschen in höherem Grade entbehrlich zu machen, als uns Verstandesmenschen glaubhaft scheinen will. Immerhin ist daran festzuhalten, dass nur das Zusammenwirken beider psychologischer Faktoren im Stande ist zu erklären, wie der Mensch dazu kommt, an den Himmelserscheinungen Objekte eines religiösen Verhältnisses zu gewinnen, welche dem Bewusstsein des Thieres ewig fern bleiben.

Es bleibt hierbei für das moderne Bewusstsein vorläufig noch ein unverständlicher Rest, der, wenn er unaufgeklärt bliebe, den Werth der ganzen vorangeschickten Erörterung in Frage stellen würde. Wenn wir den Begriff unseres Gottes aus unserem Bewusstsein strichen und uns darauf angewiesen sähen, im Kreise unserer sinnlichen Anschauung nach denjenigen Objekten umherzuspähen, denen wir am ehesten geneigt sein möchten, das Prädikat der Göttlichkeit beizulegen, so könnten wir uns wohl denken, dass wir, insofern wir fortfahren, diesen Begriff der Göttlichkeit als fertigen Besitz in uns zu tragen, darauf kommen möchten, Himmel, Sonne, Blitz und dergleichen als die relativ geeignetsten Objekte hierfür zu bezeichnen; aber eine ganz andre Sache ist es, wie der Naturmensch, der diesen Begriff noch so wenig wie das Naturthier besitzt, dazu kommt, durch diese Objekte zu der Bildung dieses Begriffes zuerst angeregt zu werden. Wir empfangen durch Lehre und Unterricht zuerst den Begriff der Gottheit und entwickeln erst auf Grund dessen ein religiöses Verhältniss; der Naturmensch musste zuerst ein praktisch religiöses Verhältniss gewinnen, um dann aus demselben den Begriff des Göttlichen als Prädikat seines Objektes zu abstrahiren.

Dies scheint aber unmöglich zu sein, so lange in Himmel, Sonne und Blitz nur das gesehen wird, was wir heut darin sehen: ein lichtblaues oder ein schwarzes, mit hellen Punkten besätes Gewölbe, eine leuchtende und wärmende Scheibe, ein durch die Luft fliegender Feuerfunke. Zwar kommt diesen Erscheinungen sämmtlich in höherem oder geringerem Grade das Prädikat „leuchtend“ zu; auch mag die Reflexion auf das Dahinsterben von Menschen, Thieren und Pflanzen im Vergleich zu der unveränderten Fortdauer der Himmelserscheinungen genügen, um ihnen das Prädikat „unvergänglich“ beizulegen. Aber Licht und Unvergänglichkeit mögen noch so grosse Vorzüge vor Finsterniss und Vergänglichkeit in den Augen der Menschen besitzen, so reichen sie doch keinesfalls aus, um auf dieselben zu den betreffenden Objekten ein religiöses Verhältniss zu gründen, aus welchem der Begriff des Göttlichen abstrahirt werden könnte. Wenn dieser Begriff in den meisten indogermanischen Sprachen mit dem Worte deva, divus, welches ursprünglich nichts als leuchtend bedeutet, bezeichnet worden ist, so müssen sich diesem Begriff noch ganz andere Nebenbegriffe als bloss die Unvergänglichkeit der leuchtenden Himmelserscheinungen associirt haben, ehe

sein Wortausdruck für die Bezeichnung des Göttlichen brauchbar wurde.

Aber diese nüchterne verstandesmässige Auslegung, die wir den Sinneswahrnehmungen geben, ist dem Naturmenschen gar nicht möglich, und der Gegensatz von immateriellem Geist und geistloser, lebloser Materie, der uns geläufig ist fast bis zur Unüberwindlichkeit, liegt ganz ausser dem Bereich seiner Fassungskraft. Als ein hellenischer Sophist zum ersten Mal den Satz aufstellte, dass die Sonne ein glühender Stein sei, da sagte er nach der Meinung seiner Landsleute nicht blos etwas Ruchloses, sondern etwas Paradoxes und Absurdes; denn wie sollte ein todter Stein am Himmel wandeln können! Der Naturmensch fasst seine Sinneswahrnehmungen durchweg mit der Phantasie auf und unterscheidet in der so gewonnenen Gesammtanschauung ebenso wenig die aus den Sinnen und die aus der Phantasie stammenden Bestandtheile, wie wir in unserer Anschauung die sinnlichen und die intellektuellen Elemente sondern; für ihn hat die phantastische Gesammtanschauung dieselbe Gewissheit der sinnlichen Unmittelbarkeit wie für uns die intellektuelle Gesammtanschauung. Er ist der geborene Dichter in seiner Naturauffassung, und nicht mit Unrecht ist neuerdings darauf hingewiesen worden, dass die Art, wie der moderne Dichter die Natur poetisch auffasst und wiedergiebt, als ein psychologischer Atavismus zu charakterisiren sei.*) Die ganze Entstehungsgeschichte der Sprache legt Zeugniss davon ab, dass für den primitiven Menschen nur das zu existiren scheint, was er als thätig auffasst, und eben damit zugleich als lebendig gleich ihm selbst betrachtet. So gilt ihm die ganze Natur als belebt, und gäbe es etwas nicht Belebtes in derselben, so wäre das, etwa wie das „Zufällige“ in der Hegelschen Philosophie, unter der Würde des Begriffs, etwas schlechthin Gleichgültiges, das ihn nichts angeht und nicht beachtet zu werden verdient.

In dem Augenblicke, wo der Mensch die Himmelserscheinungen seiner Beachtung würdigt, thut er es nur, weil und insoweit er ihnen die Würde des Lebendigen zuschreibt; indem er Himmel, Sonne, Mond, Sterne, Wind, Wolken und Blitz mit seiner dichterischen Phantasie als lebendige Wesen (Asuras) auffasst, und doch mit dieser Auffassung innerhalb der Gewissheit der sinnlichen Unmittelbarkeit

*) Du Prel: Zur Psychologie der Lyrik. (Leipzig 1880.)

stehen geblieben zu sein meint, gewinnt er dasjenige Prädicat, das ihnen noch fehlte, und dessen Hinzutreten den Prädicaten des Leuchtenden und Unvergänglichen eine wesentlich andre Bedeutung verleiht. Denken wir an eine leuchtende materielle Scheibe oder Kugel, so gilt uns das Leuchten als eine ganz gemeine Eigenschaft der Materie unter bestimmten Verhältnissen; sprechen wir aber von einem glänzenden Helden, der siegreich strahlend einherschreitet, oder von dem Glanze, in welchem dereinst die Gerechten vor Gottes Angesicht leuchten werden, so haftet auch für unser Bewusstsein an diesen poetischen Wendungen noch ein Rest von jenem Glorienschein, der in den Augen des Naturmenschen den Sonnengott und die übrigen Gottheiten des Himmels umgiebt. Noch mehr ändert das Prädicat der Unvergänglichkeit seine Physiognomie durch die Vereinigung mit dem der Lebendigkeit; denn das Todte kann auch unvergänglich sein durch das träge Beharren unzerstörbarer Materie, aber das Lebendige, das nicht vergehen kann, ist das Unsterbliche, und das Unsterbliche, das nicht immer sichtbar ist, kann auch während seiner Unsichtbarkeit (wie die Sonne in der Nacht oder der Blitz bei klarem Himmel) nicht gestorben sein. So werden die Devas zu Amartyas, zu unsterblichen und (zeitweilig) unsichtbaren Wesen.

Diese Verlebendigung ist keineswegs gleichzusetzen mit Anthropomorphisirung; im Gegentheil sehen wir, dass in allen Mythologien der Periode der Anthropomorphisirung eine Periode der Zoomorphisirung vorherging, und da man unmöglich die Thiergestalt der Götter für etwas Ursprüngliches ansehen kann, so muss dieser Periode eine dritte vorhergegangen sein, in welcher der Gott mit der Naturerscheinung schlechthin identisch gesetzt wurde, ohne darum die Zuthaten der Phantasie irgendwie zu beschränken.

Die Dryade stirbt mit dem Baume, die Nymphe versiegt mit dem Quell, weil sie mit ihm identisch ist; ebenso ist der See, dem die Germanen Opfer hineinwarfen, identisch mit dem Gott, dessen Zorn sie durch das Opfer besänftigen wollten, und der Flussgott ist nicht Etwas hinter und ausser den beständig strömenden Wassern des Flusses, sondern diese selbst in ihrer Continuität und einheitlichen Totalität aufgefasst. In den persischen heiligen Schriften werden die einzelnen heiligen Feuer oft als persönlich angeredet, und doch sind sie nichts als das Element selbst; dies folgt schon aus der Eintheilung der Feuer, wobei jedem seine besondere Bestimmung zugewiesen wird

(z. B. dem Feuer Çpenista diejenige, in der Welt angewendet zu werden). Wenn Haoma den Zarathustra auffordert, ihn zur Speise zuzubereiten, oder wenn der Priester zu dem in der Schaale befindlichen Haoma sagt: „möge ich nichts von Dir verschütten, der Du so grossen Werth hast,“ so erhellt daraus ebenso die Identität des Haomagottes mit dem Hamoatrank, wie aus der Auffassung, welche die Inder dem correspondirenden Soma angedeihen lassen, insofern dieser das himmlische Nass (den Gewitterregen) als befruchtenden Lebenssaft bedeutet, der im Somatrank als concentrirter Lebenssaft aus der Vegetation zurückgewonnen wird. Desgleichen ist Agni identisch mit dem Feuer, allerdings nicht so, als ob er in einem einzelnen Blitzfeuer oder irdischen Feuer seine Wesenheit erschöpfte, oder nur als Kollektiv aller Einzelfeuer zu denken wäre, aber doch in dem Sinne, dass er es ist, der in jeder seiner concreten Erscheinungen seine Wesenheit voll und ganz offenbart, also das Element des Feuers in seiner über die Besonderheit der Einzelerscheinungen übergreifenden Allgemeinheit darstellt, ebenso wie der Okeanos das Element des Meerwassers in seiner über die einzelnen Wogen oder Meere übergreifenden Allgemeinheit repräsentirt.

Uns erscheint es nur darum nöthig, die sinnliche Erscheinung und ihren übersinnlichen Träger zu unterscheiden, weil wir die sichtbare todte Materie und den unsichtbaren lebendigen Geist zu unterscheiden gewöhnt sind, und deshalb in der sinnlichen Erscheinung unmittelbar nur die erstere zu sehen vermögen, welche zum religiösen Objekt allerdings untauglich wäre, wenn nicht über und hinter ihr der unsichtbare lebendige Geist als übersinnlicher Herr des Elements und Träger der Erscheinung thronte. Aber wir müssen uns gegenwärtig halten, dass dem Naturmenschen aller Geist nur als eine feinere Art der Materie und alle Materie als innerlich lebendig, beide also als wesensgleich gelten;*) dann müssen wir zugeben, dass der Naturmensch weder ein Bedürfniss hat, hinter der ohnehin als lebendig

*) Gewöhnlich wurde das Blut oder der Athem als die Seele des Thieres oder Menschen betrachtet. Wenn die Phantasie der Germanen die Seele als Taube, Rabe, Maus, Schlange u. s. w. aus Sterbenden (gewöhnlich aus dem Munde) entweichen, oder auch die Seelen lebender Menschen, ja selbst des Odin, in dieser Gestalt erscheinen lässt, so beweist sie damit, dass die Seele ihr als ein Körper im Körper gilt. Wenn ein Kind den Tisch schlägt, an dem es sich gestossen, so beweist es damit, dass es dem Tisch eine üble Gesinnung gegen sich zuschreibt.

und seelisch gedachten Naturgewalt noch einen Geist als Träger und Lenker derselben zu supponiren, noch dass er mit solcher Supposition etwas anderes erreichen würde, als er schon besitzt, nämlich eine wenn auch seelisch lebendige, so doch immer noch materielle Substanz.

Wo die Unterscheidung zwischen Materie und Geist noch gar nicht Platz gegriffen hat, muss auch jene uns so natürlich vorkommende Unterscheidung zwischen der Naturmacht und ihrem geistigen Träger als eine unnatürliche Zerreissung des untrennbar Einen betrachtet werden. Von diesem Standpunkt war also der chinesische Kaiser völlig im Recht, wenn er die Frage der christlichen Missionare, ob sein Gott der blaue Himmel selbst, oder der Gott des Himmels sei, für eine leere Spitzfindigkeit erklärte, für eine sophistische Unterscheidung, die für die Chinesen nicht existire.

Durch diese unmittelbare Identität oder vielmehr Ununterschiedenheit der Naturerscheinung und der Gottheit wurde es erst möglich, dass die Naturerscheinungen selbst die Stelle von Göttern ersetzen, d. h. zu religiösen Objekten oder Göttern werden konnten. Wie alle Völker ursprünglich keine Priester und Tempel hatten, so auch keine Götterbilder, weil dem primitiven Bedürfniss die unmittelbare Anschauung der Naturerscheinung genügte. Die himmlischen Mächte wurden unter freiem Himmel verehrt, wo sie dem Anblick des Frommen sich darboten, allenfalls auf hohen Bergen, um ihnen möglichst nahe zu sein. Wo ein Opferfeuer angezündet wurde, da war das Feuer als Gott gegenwärtig, um Gaben für sich selbst zu verzehren oder sie den andern Göttern im Himmel zuzuführen.

Wenn ein besonderer Gegenstand die Ehrfurcht herausforderte, so waren es die Sendboten des Himmels, der Regen und seine Verdichtung zu Quellen, Flüssen und Seen, der Blitz und seine Concentration zu Donnerkeilen oder Blitzbäumen und vor Allem das ungewöhnliche Vorkommen von Meteorsteinen. Mit solchen Gegenständen begnügt sich noch heut bei vielen Völkern, z. B. den Chinesen, die religiöse Verehrung, und von andern Völkern ist die Verehrung von Himmelssteinen oder solchen, die dafür gelten, in eine höhere Religionsstufe mit hinübergenommen werden (z. B. die Kaaba der Muhammedaner). Pflanzen und Bäume wurden nicht selten für Wirkungen und Manifestationen des Blitzes gehalten, und darum konnten Bäume auch über die blosse Bedeutung von Dryaden hinaus zur Versinnbildlichung von Blitzgöttern dienen und zu Objekten eines Cultus

werden, welcher mit dem Absterben des Baumes keineswegs aufzuhören brauchte. So erklärt es sich, dass nicht nur rohe Steine und unbehauene Felsstücke, sondern auch todte Baumstämme und Klötze als Bildnisse der Götter verehrt werden konnten, wie dies z. B. noch Pausanias für den Eros der Thespier, für die Charitinnen zu Orchomenos bezeugt. Blitzgötter konnten auch in Gestalt einer Waffe verehrt werden, welche den Blitz symbolisirte, so z. B. Mars in Rom als Speer. Erst später wurden die Steine und Klötze behauen und geglättet, z. B. Apollon als Spitzsäule, die Dioskuren als zwei durch Querhölzer verbundene Balken dargestellt, und noch später traten thierische oder menschliche Köpfe oder Gliedmaassen (z. B. zur Herme der Phallos als Symbol des Gottes der Fruchtbarkeit) hinzu, oder wandelten sich die unorganischen Gestalten in Thier- oder Menschenbilder um. Ueberall wo die geschichtlichen Erinnerungen der Völker weit genug in ihre Vergangenheit hinaufreichen, lassen sich die Spuren erkennen, dass die älteste Form des religiösen Cultus sich unmittelbar an die Naturmächte selbst wandte, dass die ersten Versinnbildlichungen derselben in handgreifliche Objekte in unorganischen oder doch amorphen Naturprodukten bestanden, und dass erst allmählich aus diesen Objektivationen heraus sich die zoomorphische und anthropomorphische Versinnbildlichung der Götter entwickelt hat.

Diese Entwickelung konnte deshalb ungehindert stattfinden, weil die Identität von Gott und Naturerscheinung in keiner Weise eine Schranke für die poetische Phantasie des Naturmenschen bildet; die sinnlich wahrnehmbare Form der Naturerscheinung ist keine Fessel für die subjektive Willkür der Gestaltendichtung, die vielmehr bei dem Mangel conventioneller Formen in zügelloser Freiheit sich ergehen kann. Die Phantasiebestimmtheit des Augenblickes macht im nächsten Augenblick einer andern Platz; die Einbildungskraft des einen hindert den andern nicht, da alle Festigkeit der Formen fehlt. Gleichwohl leidet darunter nicht, wie es beim Verstandesmenschen der Fall sein müsste, der Glaube an die Wahrheit dieser phantastischen Bestimmungen, weil zwischen Dichtung und Wahrheit noch gar nicht unterschieden wird und die entgegengesetzten Aussagen von dem Gott unbedenklich durch ein einfaches „Auch“ verknüpft werden.

Der Blitz ist eine Schlange, die sich windet und züngelt; er ist auch ein Stossvogel, der vom Himmel auf seine Beute herniederfährt; er ist auch der Speer oder Stab (Skeptron) oder Hammer oder Donner-

keil, durch dessen Wurf der Gewittergott seine Feinde bekämpft und besiegt. Die daherjagende Wolke ist ein Ross, das die voraufeilenden Stuten verfolgt; sie ist auch eine milchträufelnde Kuh, die von den hinterherjagenden Stieren verfolgt wird. Die Sonne ist der die Nacht besiegende Held in goldglänzender Rüstung, sie ist auch das Auge des einäugigen Himmelsgottes (Odin). Jeder kann die Phantasiebestimmungen des Andern gelten lassen und doch seine eigenen daneben geltend machen; je ungesuchter die Bestimmungen sich aus der Beschaffenheit des Objektes und dem Anschauungskreise der Menschen ergeben, desto allgemeineren Beifall und desto häufigere Wiederholung müssen sie finden, so dass endlich eine Auswahl der passendsten sich zu conventionellen Bestimmungen verfestigt. So werden die Mondsicheln zu den glänzenden Hörnern der thauträufelnden Himmelskuh, der sternenbesäte Nachthimmel zu dem vieläugigen Himmelsgott (Argus). Man sieht, dass im Ganzen Bilder aus der Thierwelt der Phantasie näher liegen und sich leichter der gegebenen Beschaffenheit der Himmelserscheinungen anbequemen; es kommt noch dazu, dass das Prädicat der Macht, welche der Naturmensch nur als physische Stärke und Schnelligkeit zu verstehen vermag, durch Thiere besser als durch den Menschen repräsentirt zu werden scheint. Wie an Schnelligkeit das Ross, so ist an Stärke der Stier, an unwiderstehlichem Ungestüm der wüthende Büffel dem Menschen überlegen; deshalb scheinen solche Zoomorphismen namentlich für die Wolken- und Gewittergötter näher zu liegen. Ebenso kann der Flug des Blitzes wohl durch den Flug des Vogels (Adlers, Geiers, Falken, Raben, Sperbers, Eule) versinnbildlicht werden, aber nicht durch eine Bewegung des Menschen, sondern höchstens einer ihm gehörigen Waffe, wozu also erst die Trennung des Gewittergottes von der Erscheinung des Blitzes erforderlich ist.

Aus alledem erklärt sich zur Genüge, dass die Gestalten, mit welchen die verlebendigten Naturerscheinungen von der Phantasie ausgestattet werden, früher thierische als menschliche Gestalten sein müssen, und dass die ersteren erst dann von den letzteren verdrängt werden, wenn der Mensch bei wachsender Cultur beginnt, sich der überlegenen Macht seines bewaffneten Armes über die rohe, blinde Stärke des Thieres bewusst zu werden; denn dann erst fängt die menschliche Gestalt an, dem Begriff der überlegenen Macht der Naturgewalten besser zu entsprechen als die thierische. Die älteren Zoomor-

phismen sinken dann zu Symbolen herab, welche mit der menschlichen Gestalt entweder zu einer organischen Mischgestalt verbunden werden (Menschenleiber mit Thierköpfen, oder Thierleiber mit menschlichem Oberkörper — Centauren, Sirenen), oder welche der menschlichen Gestalt des Gottes als stehendes Begleitthier beigegeben werden. Ueberall, wo man solchem symbolischen Begleitthier begegnet, kann man sicher sein, es mit der älteren zoomorphischen Form des Gottes zu thun zu haben, wie theils durch das Nebeneinandervorkommen von organischen Mischgestalten und getheilter Repräsentation (z. B. bei der Athene und der Eule), theils durch die fortdauernde Erinnerung an die Thiergestalt des Gottes bewiesen wird, die sich aber dann auf sporadische Episoden, d. h. auf Verwandlungen beschränkt (man denke an Zeus und den Stier der Europa, an die Verwandlungen des Loki, Odin und zahlloser anderer Götter).

Ebenso wenig, wie man im Stande ist, die anthropomorphische Versinnbildlichung der Naturerscheinungen richtig zu würdigen, wenn man nicht berücksichtigt, dass dieselbe sich aus einer zoomorphischen Versinnbildlichung entwickelt hat und in formeller Hinsicht dieser gleichberechtigt und gleichwerthig ist, ebenso wenig ist es möglich, die Bedeutung dieser gleichviel ob zoomorphischen oder anthropomorphischen Versinnbildlichungen richtig zu würdigen, wenn man ausser Acht lässt, dass dieselben auf der Basis der Naturerscheinung ruhen, dass sie die unauflösliche Identität von Naturgottheit und Naturerscheinung, von Gott und Element, zur Voraussetzung haben, und dass sie diese Voraussetzung so wenig umstossen oder auch nur beeinträchtigen, dass dieselbe erst mit dem Verfall der Naturreligion selbst ihre Kraft verliert. Auch dies erscheint uns Modernen zunächst unfasslich. Uns will es als selbstverständlich bedünken, dass ein Element etwas Universelles, Fliessendes ist, eine thierische oder menschliche Gestalt aber durch ihre singuläre Concretheit diese fliessende Universalität aufhebt, so wie sie selbst von ihr aufgehoben wird. Aber dies ist verstandesmässig gedacht. Der Phantasie des Naturmenschen ist die beigelegte thierische oder menschliche Gestalt selbst nichts Festes, sondern etwas Fliessendes, das sich unter der Hand dessen, der sie ergreifen will, in etwas anderes verwandelt; so wenig die verschiedenen Gestalten desselben Gottes einander stören oder ausschliessen, so wenig stören diese phantastischen Individualitäten und der elementare Charakter des Gottes einander. Der Naturmensch besitzt noch gar

nicht den festen Begriff der Individualität, den wir mit einer individuellen Gestalt verknüpfen, und noch weniger den Begriff der Persönlichkeit in seiner vergeistigten modernen Geschlossenheit; wie ihm die Elemente und Naturerscheinungen als lebendig und beseelt gelten, so gilt ihm die thierische oder menschliche Individualität selbst nur als eine vorübergehende Concrescenz der beseelten Elemente, die sich in Geburt und Tod der Individuen in derselben Weise in neue Gestalten verwandeln, wie die mythologischen Gestalten dies bei gegebener Gelegenheit in rascherer Aufeinanderfolge thun.

Wie das Thier und der Mensch nicht etwa einen immateriellen Geist zu den Naturelementen hinzubringt, sondern lediglich aus der Lebendigkeit und Beseeltheit dieser sein individuelles Leben und seine Seele schöpft; so ist auch das, was an den Naturgottheiten seelenhaft ist, keineswegs erst durch die Hinzudichtung einer thierischen oder menschlichen Gestalt in sie hineingetragen, sondern ist ihr Besitz schon vor dieser Metamorphose vermöge des lebendigen und beseelten Elementes, mit dem sie identisch sind. Dass für die Vergeistigung der Naturgottheiten durch die Zoomorphisirung nichts gewonnen wird, liegt auf der Hand; hätte dieselbe überhaupt eine psychische Bedeutung, so müssten die Götter durch sie eher auf eine tiefere Stufe hinabgedrückt, als auf eine höhere erhoben werden. Hieraus geht hervor, dass das Bedürfniss der Verinnerlichung und tieferen Beseelung der Götter keinenfalls das Motiv zu ihrer Zoomorphisirung gewesen sein kann, dass dabei lediglich das Bedürfniss der plastischen Veranschaulichung durch die Phantasie maassgebend gewesen ist. Für die Anthropomorphisirung und Zoomorphisirung ist eben das Motiv das gleiche, und erst hintennach ergiebt sich als eine vom religiösen Bewusstsein nicht gesuchte Folge, dass die in einer menschlichen Gestalt angeschaute Naturgottheit sich einer mit dem Culturfortschritt zunehmenden Vergeistigung ihres seelischen Inhalts zugänglicher erweist, als die in thierischer Gestalt angeschaute.

Die Schwierigkeit des Verstehens liegt also für uns wesentlich darin, dass wir uns auch die ursprünglichen Naturgottheiten immer schon als geistige Wesen vorzustellen verleitet fühlen, und diese Geistigkeit, die wir noch weniger als die seelische Lebendigkeit dem Elemente oder der Naturerscheinung beizulegen vermögen, in der menschlichen Gestalt suchen, wie wenn dieselbe ein Sinnbild nicht des Naturelementes selbst, sondern eines hinter ihm steckenden über-

sinnlichen Herrn und Trägers desselben wäre. Die ursprünglichen Naturgottheiten sind aber ebenso wenig geistige wie sittliche, so wenig übersinnliche wie persönliche Mächte, sondern seelisch-lebendige Naturmächte mit fliessender und verfliessender Individualität, und erst in einem sehr späten Stadium der Vergeistigung der Naturreligion vollzieht sich an dieser Scheidung von Naturelement und persönlichem Gott ihre Auflösung, welche mit der völligen Abtrennung und Erhebung des religiösen Objektes über alle sinnliche Natürlichkeit endet. So lange die Naturreligion als solche noch irgend welche lebendige Macht über die Gemüther besitzt, hört die Identification von Naturerscheinung und Gottheit nicht auf, der wenn auch noch so sehr vergeistigten Vorstellung der letzteren zu Grunde zu liegen. Wäre dem Naturmenschen diese naive Identification abgeschnitten, so wäre ihm überhaupt die Möglichkeit zur Entfaltung seiner religiösen Anlage abgeschnitten, und da alle Culturentwickelung in letzter Instanz von der Entwickelung des religiösen Bewusstseins abhängt, so würde die Menschheit dann für immer in dem Zustande eines gehobenen Affenthums stecken geblieben sein.

Hiermit erledigt sich auch die Frage nach der Wahrheit oder Unwahrheit der primitiven Objekte des religiösen Verhältnisses. Für den modernen Materialisten liegt es auf der Hand, dass die ursprünglichen Götter lediglich auf menschlichen Illusionen beruhen, und dass dieses Verhältniss typisch ist für die gesammte weitere Entwickelung des religiösen Bewusstseins, woraus dann der materialistische Culturhistoriker die allerdings wunderliche Consequenz ziehen muss, dass die gesammte menschliche Cultur und Geistesentwickelung auf blossen Illusionen beruht. Für den Theologen gilt es dagegen als feststehend, dass es die vorausgreifende Ahnung von dem unendlichen Geisteswalten in der Natur ist, welche den Menschen dazu führt, die gesuchte und geahnte absolute Geistesmacht unter der Hülle sinnlicher Naturmächte anzubeten. In der That ist die Naturauffassung der kindlichen Phantasie keine blosse Illusion, denn ihre Verlebendigung und Beseelung der Naturkräfte enthält immerhin eine tiefere Wahrheit als die einseitige Abstraktion des Materialismus: aber diese naive Indifferenz von Geist und Natur ist doch auch noch nicht als die Ahnung von der Uebermacht des Geistes über die Natur und noch weniger als Ahnung einer in der Natur waltenden absoluten Geistesmacht zu bezeichnen, denn dazu fehlt es eben noch an der ersten

Vorbedingung, an der Unterscheidung von Natur und Geist in der eigenen Individualität. Soviel Geist wie der Naturmensch in sich selbst findet, soviel projicirt auch seine Phantasie hinaus auf die Naturkräfte und leiht ihnen damit natürlich schon viel zu viel; aber da er in sich selbst den Geist noch nicht als Geist, d. h. in seinem Unterschiede von der Natur erkannt hat, kann auch die seelische Innerlichkeit, die er den Naturkräften leiht, noch nicht als Ahnung des Geistes in der Natur bezeichnet werden.

Das Wunderbare ist nicht darin zu suchen, dass man in eine primitive Entwickelungsstufe Ahnungen und Vertiefungen hineinlegt, deren sie noch gar nicht fähig ist, sondern vielmehr darin zu erkennen, dass der ahnungslose Anfang des religiösen Lebens durch ein eigenthümliches Zusammenwirken von Naturerscheinungen und menschlicher Geistesanlage sich in einer Weise gestalten muss, welche der mit der Cultur fortschreitenden Vergeistigung der religiösen Objekte freien Spielraum lässt. Das letztere Wunder ist ohne Zweifel viel staunenswerther, als es das erstere wäre, denn es lässt uns eine teleologische Präformation von Faktoren erkennen, welche für den reflektirenden Verstand sehr weit auseinander zu liegen scheinen. Diesem teleologischen Entwickelungsprocess sind nicht nur die wirklich auftretenden Vorausnahmen künftiger Wahrheiten durch die schöpferische Phantasie (wie z. B. die Beseelung der Natur) dienstbar gemacht, sondern auch die Ahnungslosigkeit, Unterscheidungsunfähigkeit und unwahre Einbildung des Naturmenschen, ohne welche der Anfang des religiösen Lebens unmöglich wäre. Eine Cultur- und Geistesentwicklung, die bloss auf Illusionen beruht, wäre vom teleologischen Gesichtspunkte aus ein Widersinn, vom mechanistischen Gesichtspunkte aus ein unbegreifliches Räthsel; aber eine Entwickelung, die zwar in der Hauptsache mit Illusionen beginnt, jedoch mit solchen, die darauf angelegt sind, im Verlaufe des Processes sich selbst mehr und mehr zur Wahrheit aufzuheben, eine solche Entwickelung liefert ebensowohl ein teleologisches werthvolles Ziel, als sie die vorübergehende Benutzung illusorischer Mittel zu diesem unmittelbar nicht erreichbaren Ziel teleologisch rechtfertigt.

3. Das religiöse Verhältniss.

Nachdem wir in dem vorhergehenden erörtert haben, welche Objekte die Welt dem Naturmenschen zur Anknüpfung eines religiösen

Verhältnisses darbietet, und wie derselbe dazu kommt, diese Objekte in den Kreis seiner Beobachtung zu ziehen und unwillkürlich so umzugestalten, dass sie zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses geeignet werden, gelangen wir nunmehr dazu, diejenige subjektive Beschaffenheit des Menschen zu erwägen, welche ihn zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses mit diesen Objekten fähig und geneigt macht. Es sei hier nur noch die Bemerkung hinzugefügt, dass ein Theil der Umgestaltungen der religiösen Objekte, welche in den vorangehenden Erörterungen besprochen wurden, selbst schon unter dem Einfluss eines religiösen Verhältnisses und in Wechselwirkung mit diesem sich vollzieht.

Wir haben es mit dem Naturmenschen zu thun, d. h. mit einem Menschen, der zwar schon in demselben Sinne wie das Thier moralische Instinkte (z. B. Mutterliebe, Mitleid, Geselligkeitstrieb, Anhänglichkeit u. s. w.) oder Anlagen zu künftiger Entfaltung eines sittlichen Bewusstseins, aber ebensowenig ein schon entfaltetes sittliches Bewusstsein, eine wirkliche Moralität wie Religion besitzt. Alle Thatsachen deuten darauf hin, dass das sittliche Bewusstsein der Menschheit sich ausschliesslich auf Grund ihres religiösen Bewusstseins entwickelt habe, dass es nirgends ohne dieses entstanden und in seiner besonderen Färbung überall durch dieses bedingt und bestimmt gewesen sei. So gewiss es ist, dass die auf Grund der Religion entwickelte Moralität auf die Fortbildung der Religion zurückgewirkt hat, so gewiss ist es, dass zur Entstehung der Religion die Moralität keinen erklärenden Beitrag liefern kann, weil die Wechselwirkung beider Faktoren erst dann beginnt, wenn die Moralität durch die Religion geweckt und begründet ist. Wir sind also auf einen Menschen ohne Religion und Moralität angewiesen, als auf das Subjekt, aus dessen Beschaffenheit die Entstehung eines religiösen Verhältnisses erklärt werden muss.

Der Naturmensch in diesem Sinne kann als regulatives Princip seines Gefühls- und Begehrungslebens nichts anderes haben als den Egoismus oder das Streben nach eigener Glückseligkeit im Sinne einer möglichst vielseitigen und möglichst dauernden Befriedigung seiner Triebe (einschliesslich der socialen oder moralischen Instinkte, deren über den Egoismus übergreifende Tragweite sich hier noch dem Bewusstsein entzieht). Schon an der Schwelle der Untersuchung liegt also das sichere Ergebniss, dass das religiöse Verhältniss nie-

mals hätte auf Erden sich entwickeln können, wenn es nicht aus dem Egoismus sich hätte entwickeln können; es braucht dasjenige religiöse Verhältniss, welches im Egoismus seine Wurzel hat, darum noch keineswegs das höchste oder vollkommenste religiöse Verhältniss zu sein, es mag nur die erste Stufe im Entwickelungsgange des religiösen Bewusstseins bezeichnen und als solche zur Ueberwindung bestimmt sein, aber es ist sicher, dass es als solches schon einen wie immer gearteten religiösen Charakter haben muss, und dass es durch diesen allein das Fundament wird, auf dem der ganze Bau des religiösen, sittlichen und überhaupt culturellen Menschheitslebens sich erhebt. Alle Theorien, welche den geschichtlichen Ursprung der Religion aus einer andern Quelle als dem Egoismus abzuleiten unternehmen, mögen gleichviel welche Wahrheit für höhere Stufen des religiösen Bewusstseins besitzen, aber sie können diese Wahrheit dann doch nur unter ausdrücklicher oder stillschweigender Voraussetzung einer bereits gegebenen niedreren Stufe des religiösen Bewusstseins beanspruchen, und bleiben jedenfalls ausser Betracht, wo es sich um die Erklärung der untersten Stufe desselben, d. h. um die Erklärung seines ersten Ursprungs handelt.

Was jetzt das zu Erklärende ist, das ist nicht die Entstehung des sogenannten Götterglaubens — denn die primitiven Objekte eines eventuellen religiösen Verhältnisses haben wir ja bereits auf natürlichem Wege dem menschlichen Bewusstsein sich erschliessen sehen — sondern nur das subjektive Bedürfniss der Menschen zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses mit denselben; nur dieses Bedürfniss muss noch erklärt werden, und zwar aus dem Egoismus. Man sieht hier wieder einmal, dass die genaue Präcisirung der Aufgabe nicht selten mit ihrer Lösung fast schon gleichbedeutend ist; denn es bleibt nunmehr in der That gar kein Zweifel mehr, wie diese Lösung lauten müsse.

Der Mensch will glücklich sein, aber er ist es nicht. Der Jäger und Fischer wünschen reiche Beute heimzubringen, aber Wild und Fische stellen sich nicht immer gleich reichlich ein; der wohlgezielte Speerwurf oder Bogenschuss geht fehl, die wohlbereitete Angel bleibt leer, oder die Netze zerreissen wohl gar an Steinen und Muscheln. Der Nomade wünscht gute Weiden und Tränken für sein Vieh und fruchtbare Vermehrung desselben; aber oft lichten sich seine Heerden durch Misswachs oder Dürre, und leicht geht der junge Nachwuchs an den Unbilden der Witterung zu Grunde. Der Ackerbauer hofft

auf reiche Ernte aus der dem Boden anvertrauten Saat, aber mehr wie jede andere ist die Erfüllung von den Constellationen der Witterung abhängig, welche seiner Macht entrückt sind. Sie alle wünschen sich selber reiches Familienglück, d. h. ihren Weibern Fruchtbarkeit, ihren Kindern Gedeihen, und auch das haben sie nicht in ihrer Gewalt. Die Erfahrung lehrt sie immer von Neuem, dass zwar ohne Fleiss und Geschick ein dauerndes Glück sicher nicht zu erreichen ist, dass aber alle Emsigkeit und Klugheit des Menschen für sich allein unzureichend sind, sein Glück zu sichern oder die demselben im Wege stehenden Hindernisse wegzuräumen und die es bedrohenden Gefahren abzuwenden. Der Mensch will glücklich sein, aber er fühlt seine Ohnmacht, es aus eigener Kraft zu werden, und erkennt, dass das Gelingen seines Strebens mit abhängig ist von unberechenbaren Faktoren, welche ausserhalb seiner technischen Beeinflussung liegen.

Bei manchen dieser Faktoren sieht er zunächst keine Ursache, wie bei dem Treffen oder Fehlen des Zieles; er nennt es vielleicht damals wie heut Zufall oder Glück, und wenn dergleichen zuerst auch ganz ausser Betracht bleibt, so wird es nachher bei entfaltetem religiösem Bewusstsein als Wirkung derselben oder ähnlicher Mächte angesehen wie das Uebrige und schliesslich nach demselben Schema behandelt. Von vielen aber sieht er die Ursachen oder glaubt sie zu sehen in den irdischen und himmlischen Naturerscheinungen. Wenn seine Bäche und Quellen versiegen, so sind es die Berge oder die Erde, welche ihnen den Zufluss versagen, oder der Himmel, der seinen Regen zurückhält; wenn sein Vieh und seine Saaten unter der dörrenden Hitze leiden, so ist es die Sonne, welche durch ihre Gluthstrahlen dieses Uebel über ihn verhängt. Je grösser die Hilflosigkeit des Naturmenschen gegenüber der Natur, je geringer seine Fähigkeit zur technischen Regulirung und Beherrschung der Elemente und Naturerscheinungen ist, desto abhängiger weiss er seine Glückseligkeit von jenen Naturmächten, welche ihm als der bestimmende Grund für das wechselnde Verhalten der Natur zu seinen subjektiven Zwecken erscheinen.

Auf der einen Seite zeigen ihm diese Naturmächte eine gewisse Regelmässigkeit des Verhaltens (so im Wechsel der Tages- und Jahreszeiten, im Lauf der Gestirne), auf der andern Seite eine Unberechenbarkeit, welche jedes Versuches, sie in Regeln zu zwängen, spottet (so im Lauf der Winde, im Eintritt des Regens und der Ge-

witter). Die Regelmässigkeit bildet die Grundlage seines Lebens, und ein Umsturz derselben würde die Basis seiner Glückseligkeit bedrohen, aber er hat sich gewöhnt, dieselbe als etwas selbstverständliches hinzunehmen. Desto mehr ist sein Sinnen und Trachten auf jene unberechenbare Seite in dem Verhalten der Naturmächte gerichtet, weil von ihr seine Glückseligkeit in jedem Augenblick in Frage gestellt wird.

Ueberall weist die Natur ihm ein Doppelantlitz, das auf der einen Seite lächelt, auf der andern droht; mit derselben Hand, mit der sie schafft, zerstört sie das Geschaffene (Sonnenwärme und Sonnenbrand) und wo sie am schrecklichsten zu zürnen scheint, da hinterlässt sie die wohlthätigsten Wirkungen (z. B. im Gewitter). Die Nacht scheint dem Lebendigen feindlich und unheimlich, indem sie das Licht des Himmels verdrängt; aber in dem Thau, den sie den lechzenden Fluren spendet, zeigt sie ihre Wohlgesinntheit. Das Wasser ist hier erquickender Regen, lebender Quell, schiffbarer Strom, dort Wolkenbruch, tobende See und Ueberschwemmung. Das Feuer ist einerseits der beste Freund des Menschen, der in der Nacht ihm leuchtet, im Winter ihn wärmt und seine Kost erst über die thierische hinaushebt; andrerseits ist es sein grimmigster Feind, der ihm Haus und Habe, Wald und Wiese, Stall und Scheuer verschlingt. Auch die Luft erscheint bald als heilsames lindes Wehen und Schiffe treibender Wind, bald als verheerender Sturm; ja selbst die Mutter Erde stellt sich hier als fruchtbarer Boden, dort als todbringende Wüste dar.

So ist von allen Seiten dafür gesorgt, dass der Naturmensch stets zwischen Furcht und Hoffnung schwankt, nie wissend, ob jede einzelne der Naturmächte sich in jedem Augenblick ihm feindlich oder freundlich erweisen wird. Da er in dieser unberechenbar schwankenden Stimmung der beseelten Naturmächte gegen ihn und sein Wohl keine objektiv gültige Regel zu erkennen vermag, so kann er nur Willkür darin finden, sei es nun die Willkür einer planlosen Laune, sei es diejenige einer sinnvollen Selbstbestimmung, deren Motive ihm zwar verborgen bleiben, von denen er aber vermuthen muss, dass sie mit seinem Verhalten in einem gewissen Zusammenhang stehen, da ihre Ergebnisse sein Interesse so einschneidend berühren. Es ist die Naivetät des alles in der Welt auf sich und seine Interessen beziehenden Egoismus, welche den Naturmenschen gar nicht zu dem Gedanken kommen lässt, dass die Einwirkungen der Natur auf sein

Wohl unbeabsichtigte Nebenwirkungen bei der Verfolgung ganz anderartiger Naturzwecke sein könnten; so wenig er eine willkürliche Regel und Gesetzmässigkeit in den Naturerscheinungen zu sehen vermag, ebenso wenig sieht er etwas von anderweitigen Zwecken, welche die Naturmächte verfolgen könnten, als den, ihm und seinesgleichen zu schaden oder zu nützen. Denn selbst die Kämpfe, welche die Naturmächte unter einander führen, drehen sich doch immer ausschliesslich um das Interesse des Menschen, d. h. darum, dass die feindlichen aus Bosheit gegen den Menschen die ihm werthvollen Naturgüter verderben, entführen oder verstecken, und dass die gütigen aus Wohlwollen gegen den Menschen sie jenen wieder entreissen und ihm ihre Wohlthaten wieder zugänglich machen; selbst eine stark durchgebildete mythologische Personification vermag in ihren Mythen diesen Thatbestand nur zu verdunkeln, aber nie ganz zu verwischen.

Wären die Naturmächte immer nur gütig und wohlgesinnt, so wäre der Naturmensch im Besitz von allem, was die Natur ihm zu geben vermöchte, so bliebe ihm nichts zu wünschen, und er würde das empfangene Gute reflexionslos hinnehmen, ohne irgendwelches Motiv zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses darin zu finden. Wären dieselben immer nur feindlich oder böse (im natürlichen Sinne des Wortes), so würde der Mensch reflexionslos die von ihnen verhängten Leiden tragen, ohne an die Möglichkeit ihrer Abwendung zu denken, d. h. ohne auf den Gedanken zu kommen, dass diese schlechthin feindlichen und bösen Mächte durch Anknüpfung eines näheren Verhältnisses mit ihnen umzustimmen und zu begütigen sein möchten. Wenn der Mensch die feindliche und freundliche Stimmung der Naturmächte gegen ihn nach festen objektiven Regeln wechseln oder durch erkennbare ausserhalb seiner Interessensphäre gelegene Motive bestimmt sähe, so würde er gleichfalls den Gedanken an eine Beeinflussung derselben durch Anknüpfung intimerer Beziehungen als aussichtslos fallen lassen, falls er ihm überhaupt auftauchte. Jetzt aber, da er die wechselnde Stimmung in seiner Naivetät wirklich für eine gegen ihn gerichtete Seelenstimmung nimmt, und gar nicht daran denkt, dass der Schein einer solchen auch anders zu deuten sein könnte, jetzt bleibt ihm gar nichts übrig, als das wohlthätige Verhalten jener Mächte auf ein Wohlgefallen, das verderbliche auf ein zürnendes Missfallen zurückzuführen. Dann gehört nur ein weiterer Schritt dazu, dass er in seinem eigenen Verhalten nach den möglichen oder wahr-

scheinlichen Motiven jenes Wohlgefallens oder Missfallens sucht und darüber nachsinnt, welche Aenderungen seines Verhaltens geeignet sein möchten, das Missfallen in Wohlgefallen umzuwandeln und letzteres sich dauernd zu erhalten.

Was der Mensch will, ist, glücklich sein, aber nicht durch eigne Kraft vermag er es zu werden, sondern dies hängt von den Naturmächten und zwar von einer günstigen, freundlichen Stimmung derselben gegen ihn ab; diese Stimmung aber ist, wenn nicht allein, so doch mitwirkend bedingt durch sein Verhalten gegen dieselben. All sein Sinnen und Trachten steht nach seiner Glückseligkeit, darum ist all sein Sinnen und Trachten bei den Mächten, in deren Hand sie ruht; was er beginnt, was er beschliesst, wo er die Hand an's Werk legt, sind seine Gedanken bei den Mächten, von deren Wohlwollen allein er das glückliche Gelingen, die Frucht seines Fleisses empfängt. Damit ist aber das religiöse Verhältniss unwillkürlich gegeben, damit sind die durch die Beobachtung erschlossenen und durch die Phantasie näher bestimmten Naturmächte aus möglichen zu wirklichen Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern geworden. Der instinktive Glückseligkeitstrieb äussert sich in jedem Beginnen als heisser Wunsch des Gelingens; die Ohnmacht der eigenen Kraft und die Hilflosigkeit der eigenen Lage, sowie die unberechenbare Stimmung der den Erfolg beherrschenden Mächte halten diesen Wunsch in der Schwebe zwischen Furcht und Hoffnung; in der Erfahrung findet überwiegend die Furcht ihre Stütze, aber der instinktive Glückseligkeitstrieb überfliegt in der Gluth seines Wunsches die Erfahrung und hebt der Furcht gegenüber die Wagschale der Hoffnung, welche nunmehr ihre Zuversicht auf die Götter gründet, da sie dieselbe auf den Menschen selbst nicht gründen kann.

So verstanden ist es gleichbedeutend, ob man sagt: der Egoismus oder Glückseligkeitstrieb habe die Götter in's Leben gerufen, oder ob man sagt: die Götter seien die transcendenten Projektionen menschlicher Wünsche, oder: die Furcht habe zuerst den Menschen die Götter gegeben, oder: die Hoffnung sei es, welche die Götter schaffe; alles dies sind nur zusammengehörige Momente eines und desselben psychologischen Vorganges, der aber nur in dem Sinne als theogonischer oder göttererzeugender Process bezeichnet werden kann, dass er die schon vorhandenen Bewusstseins-Objekte zu Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern macht, nicht aber in dem

Sinne, als ob er solche aus nichts hervorriefe. So wenig die instinktive Anwendung des Causalitätsgesetzes allein im Stande ist, den so erschlossenen Ursachen den Stempel der Göttlichkeit aufzuprägen, ebensowenig würde die unter dem Zwang des Wunsches leere Hirngespinnste producirende Einbildungskraft dem Menschen die Basis eines religiösen Verhältnisses zu bieten vermögen;*) beides muss einander ergänzend entgegenkommen, aber die Erkenntniss von Objekten muss der Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses vorangehen, wenn das religiöse Verhältniss die unentbehrliche Gewissheit erlangen soll, auf dem Boden realer Wahrheit und nicht bloss willkürlicher Erdichtung zu stehen.

Auch hier ist es die Abweichung des heutigen religiösen Bewusstseins, welche das Verständniss der primitiven Religionsstufe erschwert. Uns ist heute das Göttliche etwas Uebersinnliches und darum aller Gewissheit der sinnlichen Wahrnehmung Entrücktes, das, formell genommen, eher mit den Produkten der Einbildungskraft als mit dem empirisch Gegebenen in eine Klasse zu gehören scheint, darum meinen wir, auch dem Naturmenschen zumuthen zu können, dass er sich mit blossen Produkten seiner Einbildungskraft als Objekten des religiösen Verhältnisses begnüge; wir vergessen aber dabei, dass für uns sowohl das religiöse Geistesleben wie der Glaube an einen übersinnlichen Weltgrund durch Generationen befestigt im Volksgeist wurzelt und trotzdem einen harten Kampf mit dem skeptischen Unglauben kämpft, dass aber beim Naturmenschen es niemals zu Religion und Götterglauben hätte kommen können, wenn nicht die Existenz und die Macht und Wirksamkeit der Götter die Beglaubigung ihrer Gewissheit auf dem einzigen ihm bekannten Wege, auf demjenigen der sinnlichen Wahrnehmung, erhalten hätten. Wäre ein religiöses Verhältniss nur zu übersinnlichen Objekten möglich, so hätte die Menschheit niemals zur Religion gelangen können, da anfänglich nur sinnliche Objekte die zur Anknüpfung eines so grosse Opfer fordernden Verhältnisses

*) Dies hatte Ludwig Feuerbach in seinen früheren Schriften ausser Acht gelassen; wenn er in seinem letzten und reifsten Werke der „Theogonie“ diesen Mangel ergänzte und die Götter nachdrücklich als objektive Naturwesen anerkannte (sämmtl. Werke Bd. IX S. 221—238, 289—291, 329—332), so unterliess er doch nicht nur, dieser Seite eine der anderen correspondirende Ausführung zu geben, sondern blieb auch dabei, die Götter zuerst und wesentlich als projicirte Wünsche, als Wunschwesen zu behandeln, so dass unklar bleibt, wie diese dann nachträglich mit den Naturwesen identisch sein können.

unentbehrliche Gewissheit besitzen konnten; unsichtbare, d. h. nicht zeitweilig, sondern für immer unsichtbare Mächte konnten unmöglich zu Göttern werden, bevor sich nicht an sichtbaren Objekten der Begriff des Göttlichen entwickelt und der Götterglaube befestigt hatte. Nur weil er den Himmel, die Sonne, den Blitz mit eignen Augen sah, weil er die wohlthätigen und verderblichen Wirkungen der Naturerscheinungen sinnlich wahrnahm, mit eigner Haut fühlte und so zu sagen mit Händen greifen konnte, nur darum „glaubte“ er an diese Objekte, nur darum konnte der Wunsch seines Herzens danach trachten, ihre Gunst zu suchen, um von ihnen den Schutz vor Unglück und die Verleihung des Glückes zu erlangen.

Sinnliche Wesen mussten die Götter auch schon deshalb sein, weil der Naturmensch sonst den Versuch, sich zu ihnen in ein Verhältniss zu setzen, als völlig unrealisirbar hätte fallen lassen müssen, wofern ihm der Gedanke eines solchen überhaupt beigekommen wäre. Denn die Beschäftigung der Gedanken mit den Göttern bei allem und jedem Thun ist zwar selbst schon der Anfang eines religiösen Verhältnisses, aber doch auch nur ein Anfang, der bald aufhören würde, auch nur Anfang zu sein, wenn er keinen Fortgang hätte, keine weiteren praktischen Folgen nach sich zöge. Der Mensch will, dass die Götter seine Wünsche erfüllen. Dazu ist zweierlei nöthig, erstens dass die Götter seine Wünsche kennen und zweitens, dass sie geneigt sind, dieselben zu erfüllen. Ob zwar nun anzunehmen ist, dass die Götter die Bedürfnisse und Wünsche der Menschen im Allgemeinen kennen, weil sie sonst nicht von vorn herein freundlich oder feindlich zu denselben Stellung nehmen könnten, so liegt doch kein Grund vor zu der Vermuthung, dass sie die besonderen Wünsche eines einzelnen Menschen zur bestimmten Zeit kennen, wenn dieser sie ihnen nicht mitgetheilt hat. Dies kann der Mensch nur durch die Sprache, und er kann damit nur dann sein Ziel erreichen, wenn der Gott seine Stimme hört und seine Rede vernimmt. Nun ist es aber keineswegs sicher, dass der Gott ihn hört; derselbe kann mit seiner Aufmerksamkeit anderweitig beschäftigt sein, er kann auch zu fern sein, um ihn zu hören, wie z. B. der Gewittergott bei klarem Himmel, oder die Sonne in der Nacht. Da dient aber der Ruf als Aushülfe, der weiter trägt als die Rede; man ruft erst den Gott herbei, ehe man ihm seine Wünsche vorträgt, oder man fesselt doch durch den Ruf und die vorangeschickte Bitte: „höre mich“ seine Aufmerksamkeit.

Dies alles wäre indess vergeblich, wenn der Gott nicht hören könnte.

Da es die Gunst eines Mächtigen ist, die man für seinen Wunsch gewinnen möchte, so wird man den Wunsch nicht als grobe Forderung, sondern als höfliche Bitte, als demüthiges Flehen, als inbrünstiges Gebet um Errettung aus überwältigender Noth und um Erfüllung des dringlichen Herzenswunsches vorbringen, und wird der Erfahrung eingedenk sein, dass man jemanden durch nichts so wirksam zu seinen Gunsten stimmt, als durch Lob, Schmeichelei und unterwürfige Verehrung. Diese Uebertragung des Verhaltens, das sich den Menschen gegenüber als wirksam bewährt, auf das Verhältniss zu den Göttern ist zunächst eine völlig unwillkürliche, aus keiner Reflexion entsprungene; darum liegt auch keine Unehrlichkeit, keine eigentliche Heuchelei darin, wenn ausschliesslich die Macht und Güte der Götter gerühmt und gepriesen wird, weil die dabei mit unterlaufende Uebertreibung eine durch die Stärke des Wunsches und die Inbrunst der Hoffnung unwillkürlich diktirte ist, und der Mensch nicht verpflichtet ist, den Göttern die Begrenztheit ihrer Macht und ihre zeitweilige Uebelgesinntheit und Böswilligkeit vorzuhalten, was sie nur erzürnen oder verstimmen könnte. Auch bei der Wirksamkeit des Gebetes auf die Stimmung der Götter liegt die stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, dass sie dasselbe hören und vernehmen.

Nun lehrt die Erfahrung weiter, dass es noch wirksamere Mittel, jemandes Gunst zu gewinnen, als blosse Reden giebt, nämlich Handlungen, welche demselben Lust bereiten, und durch welche sich deshalb der Handelnde in seinen Augen wohlgefällig macht. Solche Handlungen bestehen insbesondere in der Darbringung von Geschenken, welche in primitiven Culturzuständen eine ungleich wichtigere Rolle spielen, als wir es heut gewohnt sind. Wo der Freund dem Freunde, der Kläger und der Verklagte dem Richter, der Gast dem Wirthe, der Schutzflehende dem Schutzspender nicht ohne Geschenke entgegentritt, da ist es völlig selbstverständlich, dass auch der Beter den Göttern sein Gesuch um Hilfe nicht ohne Darbringung von Geschenken vorträgt, und diese Geschenke werden in denselben Gegenständen bestehen, die überhaupt die gang und gäben Werthe der betreffenden Culturstufe repräsentiren, also anfänglich Früchte und Thiere, oder Theile von letzteren. Es ist durchaus unrichtig, dem Opfer von Anfang an eine moralische Bedeutung beizumessen, während

es doch ganz ausschliesslich aus der egoistischen entsprungen ist; auch der asketische Nebengedanke der freiwilligen Selbstentäusserung eines Theiles des eignen Besitzes ist erst später hinzugetreten.

Ursprünglich ist das Opfer gar nichts weiter als ein Geschenk, das die Gunst erkaufen soll; dies tritt besonders deutlich hervor, wo mehrere Nebenbuhler, z. B. kriegführende Parteien, sich um die Gunst desselben Gottes bewerben, und sich in ihren Geschenken oder Versprechungen an den Gott zu überbieten suchen, um einer den andern auszustechen, grade wie wenn zwei Parteien sich in Bestechung des Richters zu überbieten suchen, der ihre Sache entscheiden soll. Das Unsittliche eines solchen Bestechungsversuchs zu erkennen, wird erst auf einer ziemlich hoch entwickelten Stufe des sittlichen Bewusstseins möglich, welche bei orientalischen Völkerschaften theilweise noch heut nicht erreicht ist; erst durch die aufdämmernde Erkenntniss hiervon wird der Impuls gegeben, dem Opfer auch eine asketische oder moralische Bedeutung beizulegen, die dann in den Vordergrund gerückt wird, ohne jemals die eudämonistische Grundbedeutung desselben ganz auslöschen zu können.

Erfüllt der Gott den Wunsch des Bittenden und Opfernden, so fühlt dieser sich dadurch veranlasst, ihm zu danken; denn der Gott würde es so gut wie ein Mensch übel nehmen, wenn man die Wohlthat geniessen würde, ohne den verdienten Dank zu spenden, und der Mensch, der noch öfter die Hilfe des Gottes in Anspruch zu nehmen gedenkt, hat allen Grund, die günstige Gesinnung, welche derselbe so eben bewiesen, sich auch für die Zukunft warm zu halten. So tritt zum Bittgebet das Dankgebet, dem sich nicht nur Preishymnen, sondern bei hinlänglich grossem Nutzen auch Dankopfer anschliessen können. Wenn das Opfer beim Bittgebet die im Voraus zu erlegende Assecuranzprämie bedeutet, so entspricht das Dankopfer der Tantième, welche der Mensch für das glücklich abgewickelte Geschäft seinem stillen Compagnon zukommen lässt.

Dieses ganze Verfahren steht und fällt aber mit der Voraussetzung, dass die dargebrachten Geschenke für die Götter ebenso wie für die Menschen einen reellen Werth als Genussgüter haben. Erst wenn eine asketische oder moralische Bedeutung zu der egoistischen des Opfers hinzugetreten, also erst wenn eine vorgerückte Culturstufe erreicht ist, entsteht die Möglichkeit, dem Opfergeschenk als solchem einen bloss symbolischen Werth in den Augen der Götter zuzuschreiben.

Das symbolische ist immer nur der bei fortschreitender Cultur zurückbleibende Schatten einer früheren Realität und darum der frühesten Culturstufe sogar seinem Begriffe nach unfasslich. Nur weil die Götter wirklicher Nahrung bedürfen, kann der Mensch darauf kommen, ihnen durch Darbietung von Nahrungsmitteln einen Gefallen zu thun; nur wenn die Götter sich wirklich berauschen am Somatrank und diesen (der mit dem griechischen Nektar-Ambrosia zusammenfällt) jeder andern Nahrung vorziehen, kann der Mensch auf den Gedanken verfallen, ihnen den Somatrank als liebstes Opfer zu bereiten, ohne dass sie auf die Dauer verschmachten und kraftlos werden.

Die Götter fressen und lecken die Opferspeisen und Libationen freilich nicht mit thierischen Schnauzen und Zungen auf, aber sie riechen doch, noch bei Homer, behaglich den Duft, der aus dem Brandopfer zum Himmel emporsteigt, ebenso wie sie sich an dem Päan musikalisch ergötzen. Sie schmecken die Opferspeise so gut wie sie dieselbe riechen, wenn sie dieselbe auch nicht thierisch kauen und verdauen; sie schmecken und riechen ohne Mund und Nase, wie sie ohne Auge und Ohr sehen und hören, — wenigstens sind ihre Sinne etwas abstrakt-allgemeines, wie wenn der Himmel ganz Auge, oder die Luft ganz Ohr wäre. Nicht die grobe Umhüllung des lebenspendenden Elements, wie sie in den compakten massiven Nahrungsmitteln von Menschen genossen, verdaut und schliesslich wieder ausgestossen werden muss, ist die Nahrung der Götter, sondern die Essenz der Speise, der in ihr concentrirte Lebenssaft (Soma), wie er besonders im thierischen Blut und berauschenden pflanzlichen Säften (Somatrank, Wein) enthalten ist. In dem Dampf des rauchenden Opferblutes, in der Blume des Weines, in der wirbelnden Rauchwolke des Brandopfers steigt nicht ein blosses Symbol der Speise, sondern deren nährende Quintessenz zum Wohnsitz der Götter empor, gleichsam die Seele der Nahrung, das, wovon die Menschenseele sich erhält ohne die Zuthaten, die der Menschenkörper als werthlos wieder ausscheidet. Da der Naturmensch den Geruch der Thiere und der Pflanzen, insbesondere den ihrer Säfte, für ihre Seelen hält, so kann man auch sagen, dass die Götter sich bloss von den Seelen der Thiere und Pflanzen ernähren, ohne damit aus dem Anschauungskreise des Naturalismus herauszutreten.

In demselben Sinne wie die Nahrung der Götter mag auch die Sinnlichkeit, mit welcher die Götter wahrnehmen und geniessen, im

Vergleich zu unseren Sinnen von höherer, mehr seelischer, also relativ übersinnlicher Art sein; aber eine Sinnlichkeit im vollen realistischen Sinne des Wortes muss es doch sein, und zwar eine der unsrigen inhaltlich gleichartige und nur formell überlegene, potenzirte Sinnlichkeit. Ohne diese würden Gebet und Opfer ihren Zweck verfehlen, würde also ein religiöses Verhältniss unmöglich werden, das die Mittel seiner Realisirung in diesen Cultusmitteln findet. Die eudämonistische Stufe des religiösen Bewusstseins fordert Gebet und Opfer als die wesentlichen und unentbehrlichen Bestandtheile des religiösen Cultus; sie fordert deshalb auch sinnliche Götter, welche im Stande sind, beide sinnlich wahrzunehmen und zu geniessen. Indem aber gleichzeitig das Unberührtbleiben der Opfergaben die Einsicht aufdrängt, dass es doch eine formell potenzirte Sinnlichkeit sein müsse, wird dadurch der Weg zur schrittweisen Vergeistigung dieser sinnlichen Götter eröffnet, insofern der Schwerpunkt, der anfangs auf der inhaltlichen Gleichartigkeit ihrer Sinnlichkeit lag, allmählich mehr und mehr in die formelle Verschiedenheit und relative Uebersinnlichkeit derselben verschoben wird. Aber das ist festzuhalten, dass niemals, so lange Gebet und Opfer in ihrer eudämonistischen Bedeutung im Cultus eine Rolle spielen, der Sensualismus im religiösen Vorstellen ganz entbehrt werden kann, mag auch der anfänglich naturalistische Sensualismus späterhin zu einem supranaturalistischen emporgeschraubt werden, und ebenso ist nicht zu vergessen, dass die wie immer geartete Potenzirung oder Vergeistigung der göttlichen Sinnlichkeit die Phantasie nicht hindert, diese vergeistigten Sinnesfunktionen doch wieder auf die Sinnesorgarne der zoomorphischen oder anthropomorphischen Göttergestalten zurückzubeziehen.

So wenig die Beilegung einer thierischen oder menschlichen Gestalt die Identität der Gottheit mit der Naturerscheinung oder dem Element aufhob, so wenig hebt die Uebertragung der Sinnesfunktion auf das Element als solches (z. B. des Sehens auf die Sonne oder den Himmel, oder des Hörens auf die Himmelsluft, den Aether) die Beziehung derselben auf die Sinnesorgane der anthropomorphischen Individualisirung des Gottes auf. Wie stark der Trieb der Phantasie zur Versinnlichung der göttlichen Eigenschaften ist, sieht man am besten daran, wie oft solche von der Person des Gottes losgelöst und zu sinnlichen Attributen veräusserlicht werden, so z. B. wenn Odins Allwissenheit in den ihm alles zutragenden Raben, seine Schnelligkeit

in seinem Ross, seine Kraft in seinem Speer, seine Weisheit und geheimnissvolle Macht im Besitz des Runenzaubers, seine Unsterblichkeit in dem Genuss der Aepfel der Idun veranschaulicht werden. Die Meinung geht keineswegs dahin, dass Odin an und für sich nur ein gewöhnliches menschliches Subjekt sei, das erst durch diese Attribute die göttlichen Eigenschaften erhalte und sie mit ihnen auch wieder verlieren könnte, sondern dahin, dass diese Attribute unabtrennbar zu Odin gehören, dass in ihnen sein eigenstes inneres Wesen zur plastischen Anschaulichkeit gelange.

Die eudämonistische Stufe des religiösen Bewusstseins, und mit ihr die Cultusform des Gebetes und des Opfers, besitzt eine über den blossen Naturalismus übergreifende Bedeutung und kann deshalb auch nach Ueberwindung des Naturalismus zu einem supranaturalistischen Sensualismus führen, wie wir dies später sehen werden; hier beim Naturmenschen kann aber noch gar kein Bedürfniss nach einer solchen Ueberwindung des Naturalismus auftreten, weil seine Bedürfnisse selbst noch lediglich naturalistisch sind, also auch nur durch Naturmächte befriedigt werden können. Das geistige Bedürfniss nach dem Guten, Schönen und Wahren liegt ihm noch fern, und darum könnte er auch gar keine Götter brauchen, die diese Ideen repräsentiren; denn die Götter können auf der eudämonistischen Stufe des religiösen Bewusstseins niemals ein höheres Niveau einnehmen, als das Glückseligkeitsideal des Menschen. Hiermit fehlen aber auch dem religiösen Verhältniss vorläufig noch diejenigen Seiten, welche, ob zwar aus dem Eudämonismus hervorgehend, doch geeignet sind, das religiöse Bewusstsein unvermerkt allmählich über die eudämonistische Stufe zu erheben oder doch mindestens für solche Erhebung vorzubereiten und dieselbe anzubahnen. Mit andern Worten: die primitive Religionsstufe zeigt uns den religiösen Eudämonismus in seiner unvermischten Reinheit und naiven Nacktheit, und liefert damit erst den Schlüssel zum psychologischen Verständniss für die eudämonistischen Beimischungen, welche sich auch in den höheren Gestalten der Religion überall vorfinden.

In dieser Hinsicht hat sich Feuerbach grosse Verdienste erworben, welche darum nicht unterschätzt werden dürfen, weil sie in ihrer Blosslegung der eudämonistischen Motive auch in den höheren Religionsformen der Theologie unbequem und mit vollkommener Blindheit gegen die nicht eudämonistischen Bestandtheile und Triebfedern der

höheren Stufen der Religionsentwickelung gepaart sind. Wenn der sensualistische Materialismus den ausschliesslich egoistischen Charakter des primitiven religiösen Bewusstseins und die Sinnlichkeit seiner Götter mit Recht betont, so zieht er doch einen ganz übereilten Schluss aus dieser Thatsache, wenn er alle Religion schlechtweg für egoistisch hält und jeden nicht sinnlichen Gottesbegriff für religiös werthlos erklärt, bloss weil er für das egoistische religiöse Verhältniss ein unbrauchbares Objekt bildet. Nicht minder verkehrt ist aber auch jener wohlmeinende theologische Eifer, welcher in dem nackten Egoismus des primitiven religiösen Bewusstseins bereits die tiefsten Ahnungen späterer Gestaltungen des religiösen Verhältnisses aufstöbern will, weil er nur so den Begriff der Religion vor dem Vorwurf egoistischer Unlauterkeit schützen zu können meint.

Thatsächlich ist das religiöse Verhältniss damit gegeben, dass der Mensch seine Abhängigkeit von seiner natürlichen Umgebung dadurch aufzuheben oder zu vermindern sucht, dass er sich aus eigenem Entschluss in die unmittelbare Abhängigkeit der die erstere bestimmenden Mächte begiebt, und es ist für den religiösen Charakter dieses Verhältnisses unmittelbar genommen gleichgültig, aus welchen Motiven er dies thut. Dass die Motive zur Eingehung dieses Verhältnisses anfänglich rein egoistischer — also nicht sittlicher, nicht ästhetisher und nicht theoretischer — Art sind, das giebt nicht nur keinen Anlass, die Weisheit der Vorsehung im religiösen Entwickelungsgange der Menschheit anzuzweifeln, sondern den nachdrücklichsten Grund, sie zu bewundern, weil ein mit so einfachen und natürlichen Mitteln gemachter Anfang sich doch als ausreichende Grundlage für die ganze nachfolgende Steigerung des religiösen Menschheitsbewusstseins bis zu seiner gegenwärtigen Höhe erweist.

II. Der naturalistische Henotheismus.

1. Die drei Haupt-Götterkreise.

Nachdem wir im vorigen Abschnitt gesehen haben, wie der Naturmensch zu religiösen Objekten überhaupt und zu einem religiösen Verhältniss im Allgemeinen gelangt ist, haben wir die speciellere Durchbildung und weitere Fortbildung des so erwachten religiösen Bewusstseins zu betrachten. Wenn es im Gegensatz zu dem irdischen Gesichtskreis des Thieres die Beobachtung der Himmelserscheinungen war, welche dem Menschen religiöse Objekte verschaffte, so scheint der Himmel selbst, als Inbegriff aller an ihm zu beobachtenden Erscheinungen, das bei weitem geeignetste Objekt zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses zu sein, und in der That kennen wir kein Volk, dessen älteste Traditionen (sofern solche erhalten sind) nicht den Himmel als ursprüngliche höchste Nationalgottheit zeigten. Mögen wir bei den alten Aegyptern oder Akkadern, den Arabern der Wüste oder den Pelasgern in Hellas, den sesshaften Chinesen oder den nomadisirenden Mongolen, Hunnen und Finnen, den indianischen Jägern oder den kaffrischen Wilden nachfragen, überall begegnet uns in gleicher Weise der Himmel als die höchste Gottheit des grauen Alterthums,*) die um so entschiedener im Vordergrund des religiösen Bewusstseins gestanden zu haben scheint, in je entlegenere Zeiten wir das letztere zurückzuverfolgen vermögen.

Der Himmel ist das Ei, in welchem die Welt ausgebrütet ist; er ist das Gewölbe, das die in seinem Schoosse ruhende Erde hegt und trägt, erleuchtet und erwärmt, bethaut und befruchtet. Der Himmel ist das sichtbare Universum, er ist im Gegensatz zu der drängenden Enge der irdischen Verhältnisse gleichsam die anschaulich gewordene Unendlichkeit (ind.: Aditi, ursprünglich Dämmerung). Sonne, Mond

*) Aegyptisch Amun, akkadisch Ana (oder Dingira) babylonisch El, Ilu, arabisch Ilah (Al-Ilah = Allah), pelasgisch Zeus, chinesisch tien, mongolisch teng-ri, hunnisch tang-li, finnisch yumala, indianisch der grosse Geist des Himmels, kaffrisch Unkulunkulu (der Grossgrosse.)

und Sterne sind sein Antlitz, der Sturm sein Athem, Wolken und Unwetter das Dräuen seiner Stirn. Als nächtlicher Sternenhimmel (ind.: Varuna, ägypt.: Seb) mit seinen tausend Augen sieht er alles, als die Weltluft (Zeus, ägypt.: Chnum — früher Kneph gelesen) hört er alles; er ist augenscheinlich der Allumfasser (Varuna, Uranos), der Allerhalter. Als bewegte Weltluft (ägypt.: Chnum oder Kneph) wird er zum Winde oder Sturme (indisch: Rudra), als feuchte wolkige Weltluft (akkadisch Ea oder Hêa) bildet er das himmlische Urmeer (homerisch: Thetys gleich ägypt.: Neith), von dem alle irdischen Meere abstammen. Die Verdichtung des himmlischen Urwassers am Horizont ist Okeanos, der die Erdscheibe ringförmig umschliesst, und aus dem alle Binnenseen und Flüsse abzuleiten sind (namentlich der Nil). Auch wo später ein ausgebildetes Göttergeschlecht sich entwickelt, bleibt doch oft die Erinnerung an die älteste Gottheit dadurch gewahrt, dass dieselbe die Würde des Stammvaters dieses Göttergeschlechtes behält, so Uranos-Okeanos in der griechischen Götterwelt (den ersteren Namen führt er bei Hesiod, den letzteren bei Homer).*) Der Himmel ist andererseits auch die Tageshelle, der Gott des freundlichen wohlthätigen Lichtes, (Ahura mazdao), und als solcher der Urheber oder Vater alles Lebendigen. So ist er der Himmel-Vater Dyaus-pita, *Ζεὺς πατήρ*, Allvaddur, arabisch Abram (Vater der Höhe). Der indische Dyaus und der germanische Tyr oder Zio sind von diesem Range durch jüngere Gewittergötter (Indra und Odin oder Wuotan) verdrängt, welche theilweise (wie Odin) ihren Thron als Himmelsgott occupirt haben; dagegen hat der griechische Zeus zu seinen Attributen als Himmelsgott diejenigen eines Gewittergottes hinzu erlangt. Während der ägyptische Himmelsgott Amun sich in ein verborgenes D u n k e l transcendenter Unnahbarkeit zurückgezogen hat, hat der iranische Himmelsgott sich umgekehrt zu einem abstrakten L i c h t g o t t von überweltlicher Reinheit und Heiligkeit entwickelt. In den meisten semitischen Religionen ist er durch die Verschmelzung mit dem Gott der Sonne und Gluthhitze in sinnlichen Culten entartet, bei den Israeliten aber im Gegensatz zu diesem Verfall zu geistiger Persönlichkeit denaturirt worden. Seine ursprüngliche Stellung annähernd be-

*) Wie Uranos und Okeanos sind auch Zeus und Poseidon ursprünglich identisch; beide sind Blitzgötter (Dreizack Poseidons), Erderschütterer und Pferdegötter (*ἵππιοι*). Poseidon heisst oft *Ζεὺς ἐνάλιος, Ζηνοποσειδῶν*, ist also nur der vom himmlischen Urmeer ins irdische Meer herabgestiegene Zeus.

hauptet hat er nur in einer einzigen Religion, der chinesischen; aber gerade diese letztere ist rückwärts ein deutlicher Beweis dafür, dass die ursprüngliche Stellung desselben richtig bezeichnet ist, — denn wie die chinesische Sprache uns die älteste Stufe der Sprachentwicklung bewahrt hat, so dürfen wir auch annehmen, dass diese stagnirende Cultur uns das treueste Bild von den Grundzügen der ältesten religiösen Weltanschauung conservirt hat.

Wenn diese allgemeine Himmelsverehrung für Naturmenschen, die einen gesegneten Boden im mildwarmen Klima bebauen, einerseits als das nächstliegende erscheint, so ist sie doch andererseits in ihrer unterschiedslosen Zusammenfassung des Verschiedenen auch das am wenigsten fördernde, und ihr ungestörter Bestand beruht auf der Voraussetzung, dass der Mensch bei seiner Beobachtung der Natur nicht dazu fortschreitet, von der allgemeinen Vorstellung des Himmels zur Beobachtung seiner dramatisch bewegten Einzelerscheinungen überzugehen. Thut er dies, so lösen die einzelnen Bestandtheile der einheitlichen Himmelsanschauung sich zu selbstthätig handelnden und mit einander kämpfenden Subjekten ab, welche dann an Stelle des Himmels zu Objekten des religiösen Verhältnisses werden, und der Himmel als solcher behält seine Stellung nur dann, wenn er sich als das allgemeine Subjekt jener einzelnen Bestimmtheiten erhält, d. h. in jedem besonderen Falle die Rolle eines speciellen Subjektes übernimmt (z. B. selbst als Sonnengott oder Gewittergott agirt).

Bevor wir aber diesen Besonderungen nachgehen, haben wir in Betracht zu ziehen, dass der Himmel zu seiner Ergänzung die Erde fordert. Diese ist das passive Element, wie er selbst das aktive; sie ist sowohl deshalb, wie auch weil sie von ihm umfasst, erhalten, getragen und hervorgebracht ist, ihm untergeordnet, aber darum nicht minder nothwendige Ergänzung, also etwa so nebengeordnet, wie die Frau dem Manne. Alles Lebendige bringt die Erde aus ihrem Mutterschoosse hervor und nimmt es in denselben zurück; sie ist die Allgebärerin und die alles an ihren Brüsten ernährende (alma) Mutter. Aber sie kann nur gebären, wenn sie vom Himmel befruchtet ist, denn sonst vertrocknet ihr Schooss; darum steht auch hier der Allvater als Erzeuger höher als die Mutter, welche nur den ihr anvertrauten Samen passiv ausreift. So gewinnt der Urmythus sofort einen geschlechtlichen Charakter; das höchste Götterpaar ist ein Ehepaar, und der Regen ist der Himmelssamen, welcher der die Erde

umarmenden Himmelswolke entquillt (Zeus und Jo). Dyaus (der Leuchtende) und Prithivi (die breite, weite Erde), werden in den Veden häufig als eine duale Gottheit Dyavaprithivi angerufen, welche die ganze Welt hervorgebracht hat, erhält und beschützt, und die grössten Götter (Indra und Agni) so gut wie die Menschen zu ihren Kindern zählt. Die Erde gilt bald als eine Ausscheidung oder ein Erzeugniss (d. h. als Tochter) des Himmels, bald als die weibliche Seite oder Manifestation des Himmelsgottes, oder als wesensidentisch mit diesem, der dann als mannweiblich, d. h. als Vereinigung der erzeugenden und gebärenden Naturkraft in einer Person gedacht wird. Noch einen Schritt weiter, so kann man auch die Erde oder die ihr entsprechende weibliche Gottheit als selbstthätiges Princip des Gebärens hinstellen, als den dunklen Mutterschooss der gesammten Welt, aus dem auch die Götter abstammen; dies setzt freilich voraus, dass auch die feste Erde (ägypt.: Anuka) erst als nachträgliches kosmogonisches Produkt der mütterlichen Göttin angesehen wird, diese also als stoffliches, gewöhnlich feuchtes, Urprincip (Thetys, Neith, Derketo, Aschera, Mylitta, Hera, Dione), oder als Chaos, d. h. dunkler Urraum (Pacht, Eileithyia) hingestellt wird. Sobald aber der Gedanke aus den Nebeln einer theosophischen Kosmogonie zu festen religiösen Gestaltungen zurückkehrt, verwandeln sich die dem Himmelskreise angehörigen Hauptgöttinnen stets wieder in die mütterliche Erde, welcher der väterliche Himmel als Gemahl gegenübersteht.

Die in China unverändert stehengebliebene Anschauungsweise des Götterpaares Himmel und Erde ist auch in den semitischen Natur-Religionen die grundlegende geblieben, wo fast immer eine duale männlich-weibliche Gottheit den höchsten Rang einnimmt, wenngleich hier der Gegensatz von Himmel und Erde öfters durch Verschmelzung mit dem Gegensatz von Sonne und Mond eine abweichende Färbung gewinnt. In Indien ist die Dyas von Himmel und Erde durch die Sonnen- und Gewittergötter, in Persien durch die Licht- und Sonnengötter zurückgedrängt, aber in Hellas tritt sie uns in mannigfacher Gestalt entgegen, als Uranos-Gäa, Zeus-Demeter (= *γὴ μήτηρ* Mutter Erde) Zeus-Hera und vielen anderen Zeusmythen (Europa, Danaë, Jo u. s. w.) und bei den Germanen trägt fast jede Beziehung einer männlichen zu einer weiblichen Gottheit den Stempel der bräutlichen Werbung des Himmels um die Erde. Allerdings ist bei den Griechen und Germanen der geschlechtliche Himmelsmythos dadurch modificirt,

dass etwa mit Ausnahme von Uranos und Heimdall der handelnde Gott zugleich als Gewittergott oder als Sonnengott oder als beides zugleich auftritt. Immerhin bleibt bei den arischen Stämmen der geschlechtliche Charakter der Mythen auf ein bescheidenes Maass beschränkt, und es ist eine ethnologische Eigenthümlichkeit der semitischen Völkerschaften, diese Seite bis ins Extrem durchgebildet und geschlechtliche Ausschweifungen mit der religiösen Weihe eines die göttliche Thätigkeit symbolisch nachahmenden Cultus glorificirt zu haben. Soweit solche semitische Culte (z. B. derjenige der Aschera-Mylitta) bei arischen Nachbarstämmen Eingang fanden (z. B. als Aphrodite-Cultus), wussten dieselben doch ihn von seiner widerlichsten Entartung zu reinigen und durch ästhetische Formen zu adeln.

Eine einfache Reflexion lehrt, dass der Himmel, wenn er als Weltenei, als Allumfasser vorgestellt wird, auch eine uns abgekehrte Hälfte haben muss; denn der sichtbare Himmel ist nur eine Halbkugel, während der ganze Himmel als Kugel gedacht wird, die von der Erdscheibe halbirt wird. Der von der Himmelsschale (ägyptisch Pe) eingeschlossene Weltraum zerfällt in einen oberen und unteren Raum (Sate und Hathor). Diese untere Himmelshälfte entspricht der Nacht und dem Tode, wie die obere dem Tage und dem Leben; sie ist die nächtige Finsterniss (Nyx, Erebos, Tartaros) und die Wohnung des Todtenherrschers (des Hades). Begrenzt ist sie von der unteren Seite des Himmels und der unteren Seite der Erde, Klüfte und Höhlen führen hinab; wie der Unterhimmel (Hades, akkadisch Mulge) vom Oberhimmel (Zeus, akkadisch Ana), so löst sich die Untererde (Persephone, akkadisch Ninge) von der Obererde (Demeter, akkadisch Dav-Kina) ab; aber in der Verwandtschaft beider Götterpaare schimmert in verschiedenen mythologischen Zügen doch noch die ursprüngliche Identität hindurch (z. B. von Demeter und Persephone, Aschera und Aschtoreth oder Istar; Hades heisst noch in der Ilias *Ζεὺς καταχθόνιος*). Das Götterpaar der Unterwelt beherrscht das Reich der Schauer und des Geheimnisses, hat darum auch Kunde des Geheimen und vermag somit durch die aus Höhlen aufsteigenden Dünste zur Weissagung zu inspiriren. An Stelle der Himmelsleuchten waltet in der Unterwelt das Urfeuer des Weltalls, das in aufsteigenden brennbaren Gasen und vulkanischen Erscheinungen sich kund giebt; der Urfeuergott (Hephästos, ägypt. Ptah, ind. Agni) steht aber doch wieder in zu engen Beziehungen zu Sonnen- und Blitzgöttern (Hephästos-

Agni ist von Zeus-Indra vom Himmel herabgeschleudert), um als blosser Unterweltsgott bezeichnet werden zu können. Uebrigens ist zu beachten, dass die Trennung des Götterpaares Himmel und Erde in ein oberweltliches und ein unterweltliches Paar keine Nothwendigkeit ist; dies zeigt z. B. die ägyptische Religion, in welcher die Auffassung maassgebend ist, dass der Himmel mit allen seinen Göttern in 24 Stunden die Erde umkreist, und demnach alle himmlischen Götter täglich 12 Stunden in der Oberwelt und 12 Stunden in der Unterwelt weilen, d. h. genau ebensosehr unterweltliche wie oberweltliche Götter sind.

Nach der Erörterung der Götter des Himmels im Allgemeinen gelangen wir nun zur Betrachtung der hervorragendsten und einflussreichsten unter allen stetigen Himmelserscheinungen, zur Sonne, welche den zweiten Götterkreis liefert. War das erste Prädikat, durch welches der Menschengeist dem Begriff des Göttlichen nahe zu kommen suchte, die Bezeichnung *deva, divus*, leuchtend, so verdient gewiss nichts in so hohem Maasse dieses Prädikat wie die Sonne. Die einfachste Beobachtung lehrt, dass alles Leuchten anderer Gegenstände und selbst des Himmels und der Sterne nur erborgtes Sonnenlicht ist, dass die Sonne eigentlich das einzig Leuchtende, wie auch das einzig Wärmende ist. Wenn der Himmel uns mit den geheimnissvollen Schauern der Unendlichkeit umfängt, so bringt die Sonne die freundliche Helle des Tages, die auch den Himmel erst zum leuchtenden macht; die dunkeln kosmogonischen Urmächte gewinnen in der Sonne eine individuelle Concentration, das ahnungsvoll Verborgene wird in ihr als leuchtende Wahrheit offenbar. So gilt den Aegyptern die Sonne (Ra) als erstgeborener unter allen sichtbaren, oberen, offenbaren Göttern (Hori) und heisst darum vorzugsweise Horus (der ältere). Alle Arbeiten und Verrichtungen des Menschen sind auf das Tageslicht der Sonne angewiesen, und alles Gedeihen des thierischen und pflanzlichen Lebens hängt von der strahlenden Sonnenwärme ab. Was die moderne Wissenschaft in exakter Weise ermittelt hat, dass alle Kräfte der Natur, die der Mensch auf Erden benutzt, dass das Leben selbst umgesetzte Sonnenwärme darstellt, das hat der Naturmensch in richtiger Ahnung vorweggenommen und in der Sonne den Urheber und Spender des Lebens und Schöpfer aller zur Erhaltung des Lebens erforderlichen Güter verehrt. Darum wird z. B. in den Veden die Sonne ausser unter vielen andern Namen (wie Surya, Savitry, Mitra,

Vischnu, Puschan u. s. w.) auch unter den Namen Pragâpati (Herr aller lebenden Wesen) und Visvakarman (Alles machend) gefeiert. Als Lichtgott wird der Sonnengott zum Gott der Heiligkeit und der Wahrheit; denn das Licht ist das Reinste d. h. Heiligste, und die natürliche Erleuchtung wird zum Symbol der intellektuellen Erleuchtung. So wird der parsische Mithra ebenso wie der hellenische Apollon zu einem Gotte der Reinheit und Heiligkeit und der Sonnengott Ra als der dreimal grosse Lichtgott (Taate oder Thot) offenbart den Aegyptern ihre 42 heiligen Schriften, den Inbegriff aller priesterlichen Weisheit.

Die Sterne treten erst später dem Menschen nahe, weil eine weit geschärftere Aufmerksamkeit dazu gehört, die einzelnen wiederzuerkennen und ihren Lauf zu verfolgen; der Lauf der Sonne aber drängt sich durch den von ihm abhängigen Wechsel der Tageszeiten auch dem blöden Verstande auf. Am Sonnenlauf kommt unwillkürlich der Lauf der Zeit dem Menschen zum Bewusstsein, und zugleich als geregelter Wechsel der Zeiten (Tages- und Jahreszeiten). Wenn also der allumfassende Himmel nur den Raum veranschaulicht, so vergegenwärtigt sich in der Sonne die Zeit; wenn jener die Unendlichkeit versinnlicht, so stellt diese die Ordnung der Unendlichkeit durch Maass und Regel dar. So wird der Sonnengott einerseits zum Zeitgott (Kronos,*) Saturn), andrerseits zum Gott des Maasses und der Ordnung und der aus beiden fliessenden Künste und Wissenschaften (Apollon).

Die verschiedenen Mythenkreise des Sonnengottes drehen sich theils um den täglichen Sonnenlauf und den Wechsel von Tag und Nacht, theils um die Verschiebungen der Sonne am Himmel in längeren Zeiträumen (Wanderung durch die zwölf Sternbilder des Thierkreises — zwölf Arbeiten des Herkules und anderer Sonnenheroen), theils um den vom Jahreslauf der Sonne abhängigen Wechsel der Jahreszeiten und der Vegetation, theils endlich um die Beziehungen zwischen Sonne und Mond. Nacht und Winter entziehen die Sonne ganz oder theilweise der Menschheit; besonders der Winter drängt sich als bedenklich auf, weil die Entziehung der Sonne zum Tode der Vegetation führt. Apollon, der bei Beginn des Winters Griechenland

*) Dass Kronos nur eine dialektisch-verschiedene Form des griechischen Wortes Chronos (Zeit) sei, wie hellenische Schriftsteller behaupten, ist ganz unwahrscheinlich, da alte Götter niemals mit so abstrakten Namen bezeichnet zu werden pflegen.

verlässt, erhält mit Entlassungsgesängen das Geleite, und wird im Frühling, wo er von Schwänen gezogen aus dem Lande der Hyperboräer heimkehrt, mit Einladungsgesängen zurückgeholt. Meist wird aber der Tod der Vegetation auf den Sonnengott selbst übertragen; Balder wird schon bei der Sommersonnenwende durch Loki, die Hitze, und Hödr, den finstern Winter, getödtet und Osiris, Adonis, Attes, Thammuz, Dionysos u. s. w. sterben gleichfalls nur, um mit der Wintersonnenwende wieder aufzuerstehen, beziehungsweise um als kleines Kind wiedergeboren zu werden (wie Osiris in seinem Sohne Horus dem jüngeren).

Wenn in heissen und regenarmen Gegenden die Tageshitze dazu nöthigt, mehr die Nacht zum wachen Leben zu benutzen und ihr für den erquickenden und befruchtenden Thau dankbar zu sein, da gestaltet sich der Himmelscultus zur Verehrung des Nachthimmels, der Sonnencultus zur Verehrung der Gestirne, vor allen des Mondes als des wichtigsten Nachtgestirns. Der Mond erleuchtet das Leben der Nacht wie die Sonne am Tage, und bildet so das rechte Seitenstück zu derselben; ebenso ergänzt er durch seine Umlaufszeit und Phasendauer die Zeitrechnung, welche zwischen Tag und Jahr Zwischenstationen (Monat und Woche) braucht. Im Gegensatz zu der Gluth der Sonnenstrahlen spendet der Mond ein kühles bescheideneres Licht, und wenn er dennoch segensreich wirkt, so ist es ein verschleierter geheimnissvoller Einfluss; da nun in allen Sprachen (mit Ausnahme der ägyptischen, akkadischen und deutschen) der Mond weiblich ist, so erscheint derselbe als eine Göttin, die im Gegensatz zur brünstig glühenden Sonne als keusche Jungfrau aufgefasst wird (Anais, Artemis, arabisch Al-Ilât oder Allât). Dem Monde wird der Thau zugeschrieben, welcher als Ersatz des Regens die von der Sonnengluth verdorrte Pflanzenwelt tränkt, und dadurch wird er zum Urheber der Fruchtbarkeit. Da nun gleichwohl das Licht des Mondes nur ein von der Sonne erborgtes ist, so muss die Sonne Mittel sein für das Leuchten des Mondes, welches Mittel ist für das Gedeihen des Lebens. Wo also hauptsächlich der Mond als die wohlthätige Gottheit verehrt wird, da tritt die Sonne, obwohl eigentlich der mächtigere Gott, in den Dienst des Mondes, das männliche Princip in den Dienst des weiblichen, und spinnt nun für letzteres das Gewebe seiner Strahlen, daher bei so vielen Sonnengöttern und Sonnenheroen die zeitweilige Dienstbarkeit bei einem Weibe als mythischer Zug vorkommt.

Hieraus erhellt zugleich, dass die Jungfräulichkeit der Mondgöttin kein Charakterzug ist, der nicht auch dem Gegentheil Raum gäbe, denn die keusche Göttin wird ja zugleich als eine durch den Thau befruchtende gedacht, und darum kann sie bald die jungfräuliche Schwester des Sonnengottes (Artemis und Apollon), bald seine Gattin oder Geliebte darstellen (Osiris und Isis, Zeus und Semele u. s. w.). Ebenso ist der Gegensatz, in welchem sich der Cultus der keuschen Mondgöttin (Anais, Astarte) zu demjenigen der fruchtbaren Wolken- und Erdgöttin (Mylitta, Aschera) befindet, kein unüberwindlicher, weil die Fruchtbarkeit spendende Seite der Mondgöttin die Brücke bildet, um vom einen zum andern hinüberzugleiten; dadurch wird es begreiflich, dass Erd- und Mondgöttin da leicht in einer Person verschmelzen konnten (z. B. Aschera-Astarte, Alilât-Aluzza, Anahita oder Anais), wo Himmels- und Sonnengott in eine Person verschmolzen sind (Bel, Baal, Moloch, Allah-Schamsch u. s. w.), und dass es kaum eine Mondgöttin ohne Züge der Erdgöttin, kaum eine Urwasser-Erdgöttin ohne Charakter der Mondgöttin giebt. Wo sich die Zeugungskraft des Himmels und der Sonne und die Fruchtbarkeit der Erde und des Mondes zu je einer Gestalt verschmelzen, und das so entstandene höchste Götterpaar für die Religion maassgebend wird, da kommt es leicht zu einer Potenzirung der geschlechtlichen Färbung, welche namentlich in den syrischen Religionen zu den widerwärtigsten Ausartungen des Cultus geführt hat.

Wie bei allen Naturmächten ist auch bei der Sonne mit der wohlthätigen Seite die verderbliche vereinigt; wenn sie im Frühjahr die Vegetation aus dem Boden hervorlockt und im Sommer die Ernte reift, so zerstört sie durch den Gluthbrand des Hochsommers, was sie selbst erzeugt, verzehrt als Kronos-Çiva ihre eigenen Kinder. Diese zwiespältige Natur kommt bei den meisten Sonnengöttern zur Erscheinung; auch Apollon ist nicht bloss der holde Frühlingssonnengott, sondern ebensowohl die Pest und Tod bringende Gluthsonne. In Kronos ist die letztere Seite stärker betont, aber er ist doch auch der Zeitiger der Ernte. Eine solche Zwiespältigkeit kann also ganz wohl von einer einzigen Gestalt getragen werden; sie kann aber auch zum Anlass werden, dass die Gestalt sich in zwei zertheilt. Da stets eine Mehrheit von Namen dieselbe Naturgottheit bezeichnen, so können unter diesen einige die gute, andere die böse Seite ihres Wesens stärker hervortreten lassen; bleibt bei beiden die Einheit mit der

Naturerscheinung gewahrt, so spaltet der Sonnengott selbst sich in einen guten und einen bösen Gott, welche als Gegner in ihren Zielen sich gegenüberstehen und demgemäss bekämpfen.

Zu solchen extremen Consequenzen kann es aber nur da kommen, wo es an einer anderweitigen Naturgottheit fehlt, welche die Bekämpfung des Sonnengottes in seiner verderblichen Wesenheit übernähme; findet sich eine solche ungesucht ein, so ist es natürlicher, bei der Einheit des Sonnengottes stehen zu bleiben, als zu der erzwungenen Fiktion fortzuschreiten, dass der gute Sonnengott den ihm von dem bösen Sonnengott aufgezwungenen Kampf auch seinerseits aufnehme und siegreich durchführe. Eine solche Naturmacht, welche von selbst die verderblichen Wirkungen der Sonnengluth bricht und mildert, ist nun das Gewitter, und daher der Gewittergott der natürliche Bekämpfer und Besieger des Sonnengottes, sobald letzterer seine verderbliche Seite entfaltet; wo also die Gewitter im Hochsommer nicht zu selten sind, da wird es zu der Spaltung des Sonnengottes in einen guten und einen bösen entweder gar nicht kommen, oder dieselbe wird doch nicht die erste Stelle in dem ganzen religiösen Vorstellungskreis gewinnen (so bleiben Balder und Loki dem Odin untergeordnet). Wo hingegen die Gewitter ganz fehlen oder doch, wie im Nilthal und auf der persischen Hochebene, selten sind, da wird, falls die Sonne den ersten Rang unter den religiösen Objekten einnimmt, auch der Dualismus zwischen dem guten und dem bösen Sonnengott eine dominirende Stellung im religiösen Anschauungskreis gewinnen.

In Aegypten hatte zwar ursprünglich die vertrauensvolle Gemüthsart des Volkes im Verein mit der natürlichen Gunst seines Landes sich ausschliesslich mit guten Gottheiten begnügt, und es bedurfte erst des halbtausendjährigen Kampfes zwischen diesen einheimischen Göttern und dem überwiegend bösen Sonnengott (Seth) der semitischen Eroberer und Unterdrücker (Hyksos), um diesen Kampf für die Mythologie des neuen Reiches an die erste Stelle zu rücken, und alles auf den Gegensatz von Osiris und Typhon (Seth) zu beziehen. In der baktrischen Urheimath der Zarathustralehre war den Menschen das Leben von der Natur schwerer gemacht, und die Bekämpfung der bösen Mächte des nordischen Schnees und der südlichen Wüstenwinde projicirte sich dort leichter auf ein dualistisches Götterpaar; aber dafür stehen auch die beiden Gegner schon mehr als Abstraktionen

physischer und moralischer Qualitäten einander gegenüber und erinnern nur durch gelegentliche Züge an ihre Genesis aus dem guten Lichtgott und bösen Hitzegott. Unter den natürlichen Göttern bleibt jedoch der gute Sonnengott Mithra der Hauptgott, welcher im Dienste des Ahura mazda den übel gesinnten Azidahaka bekämpft. In Aegypten beherrschte der Dualismus zwar die Volksreligion des neuen Reiches, spielte aber in dem theologischen System der Priesterreligion nur eine mehr untergeordnete Rolle; im Parsenthum hingegen bildet der Dualismus die speculative Spitze der ganzen religiös-ethischen Weltanschauung und durchdringt das gesammte Volksleben, obwohl in demselben auch der Cultus anderweitiger Natur- und Elementargötter seinen Platz behauptet.

Wo hingegen wie bei den Syrern eine solche dualistische Spaltung des Sonnengottes ausbleibt, also die gute und böse Seite desselben in einer Person vereinigt bleiben, und doch das Klima und die Beschaffenheit des Landes die böse, zerstörende Seite des Gottes in den Vordergrund treten lassen, da muss, wenn der Sonnengott der höchste Gott bleibt, die Religion einen furchtbaren Charakter annehmen und ihr Bestreben auf Besänftigung des beständig drohenden und wüthenden Gotteszornes gerichtet sein. Der fortdauernde Zorn des Gottes lässt darauf schliessen, dass die bisherigen Opfer ihm nicht genügt haben, dass es einer quantitativen und qualitativen Steigerung der Opfer bedarf, um seinen Grimm zu beschwichtigen. Damit der Gluthhitzegott nicht das ganze Volk fresse, opfert dasselbe lieber einen Theil seiner selbst, und zwar seinen werthvollsten Theil, seine Edlen und deren Kinder, alle Erstgeburt seiner Weiber, Rinder, Schafe u. s. w., und mordet die Opfer durch verbrennende Gluth, um das Wesen des Gottes damit anzudeuten. Zu der oben erwähnten geschlechtlichen Wollust gesellt sich die Grausamkeitswollust, um die religiöse Wollust ins Extrem zu treiben; so entfesselt der religiöse Naturalismus die hässlichsten Triebe der menschlichen Natur, wenn ein unglückliches Zusammentreffen klimatischer Verhältnisse und ethnologischer Veranlagung ihnen das Uebergewicht über die edleren Triebfedern des Menschenherzens verleiht. —

Neben den ersten und zweiten Götterkreis stellt sich nun der dritte; wie der erste bei den Chinesen, der zweite bei den Aegyptern, Persern und Semiten die Hauptrolle in der Mythologie spielt, so der dritte bei den übrigen Ariern. Hieraus geht schon hervor, dass auch

dieser dritte Götterkreis vor der Trennung der arischen Stämme entwickelt gewesen sein und eine hervorragende Rolle gespielt haben muss, welche durch den Eintritt in andere klimatische Verhältnisse zwar herabgedrückt, aber selbst bei den Parsen nicht ganz wieder ausgelöscht werden konnte. Zu einer vollständigen Oberhoheit gelangte der Gewittergott nur bei den Indern, und auch bei diesen nur in der vorbrahmanischen Periode, in welcher Vishnu und Çiva noch reine Sonnengötter sind; bei den Gräcoitalern und Germanen hingegen trat ein mehr verwickelter mythologischer Verschmelzungsprocess ein. Aehnlich wie bei den Semiten das Götterpaar Sonne und Mond mit dem älteren Himmel und Erde zu Einer geschlechtlich differenzirten obersten Gottheit zusammenwächst, so wachsen bei den Westariern die Gewittergötter mit den Sonnengöttern zusammen. Wenn bei den Lydern und Parsen die Sonnengötter dominiren, und die Züge der Gewittergötter nur gleichsam als bereichernden Schmuck an sich nehmen, so tragen bei den Hellenen und Germanen die obersten Götter (Zeus, Odin) in erster Linie die Züge von Gewittergöttern, und verläugnen zwar nicht den Charakter von Sonnengöttern, aber doch so, dass dieser Charakter zurücktritt und sogar der Vertretung der alten Himmelsgötter den Vorrang einräumen muss, was sich bei Zeus schon im Namen (= Dyaus) ausdrückt. Diejenigen hellenischen und germanischen Göttergestalten, welche in erster Reihe Sonnengötter sind, gehören entweder verdrängten Götterkreisen an (wie Kronos), oder nehmen erst eine zweite Stellung in der herrschenden Götterdynastie ein (wie Apollon und Freyr), ohne doch darum sich von der Verschmelzung mit der Gewittergottheit völlig rein erhalten zu können.

Der Werth des Gewitters für den Menschen besteht darin, dass es die übermässige Hitze mildert und den ersehnten Regen spendet, dass es also den sengenden und dörrenden Sonnengott bekämpft und seine bösen Absichten überwindet. Der Hitzedämon wird in allen Mythologien ohne Ausnahme als Schlange, Wurm oder Drache angeschaut; es sind dies ursprünglich die daherwälzenden schwarzen Wolkenmassen, welche die Sonne verfinstern, und die wohlthätigen Regenwolken entführen oder gefangen halten, dann aber das allgemein angenommene Sinnbild des Hitzedämons selbst. Die vorgelagerte regenlose Wolkenwand, d. h. den Wurm Vritra selbst, oder seine Hirnschale, oder den Berg, in welchem er den Regen gefangen hält, spaltet der Gewittergott Indra mit seinem Blitzfeuer Agni und befreit

dadurch den Regen Soma, auf den es bei dem ganzen Kampf schliesslich ankommt. Indra ist also das aktive Subjekt, Soma das passive Ergebniss, der Siegespreis und die Kampfesbeute, Agni ein aktivpassives Mittelwesen, — aktiv, wenn er in seiner Beziehung auf Soma, passiv, wenn er in seiner Beziehung zu Indra betrachtet wird. Indra ist die Kraft und Thätigkeit schlechthin, der Kampf- und Siegesgott; Agni fällt mit dem Element des Feuers, wie Soma mit dem des Wassers zusammen. Auch hier spielen die Götter sehr ineinander: Indra ist selbst der Blitz, den er schleudert, also gleich Agni, und ist als Befreier des Soma auch ein Regengott (Jupiter pluvius), der die Stelle des Soma vertritt. Ebenso ersetzt Agni als selbstthätig gedachter Blitz den Indra, und sogar Soma kann als Inbegriff des Gewitters statt als sein Ergebniss verehrt werden. Wie die aktiven Gewittergötter Indra und Agni die Neigung haben, mit den aktiven Hauptgöttern der beiden ersten Götterkreise zu verschmelzen (Zeus und Odin, Çiva und Moloch), so neigt der passive Gott des dritten Kreises, Soma, dazu, mit den passiven Göttern der ersten beiden Kreise (Erde und Mond) zu verschmelzen oder doch in nähere Beziehung zu treten (der indische Soma wird später selbst Mondgott, wie die meisten Mondgöttinnen zugleich Göttinnen der befruchtenden Feuchtigkeit sind).

Neben dieser ungeschlechtlichen Auffassung des Gewittervorganges geht eine geschlechtliche in verschiedenen Modificationen einher, welche aus der Uebertragung der mythologischen Anschauungen aus den Stufen der beiden ersten Götterkreise auf den dritten zu erklären ist. Die älteste auf der Stufe des ersten der drei Götterkreise erwachsene Anschauung scheint diejenige zu sein, in welcher der Himmelsgott selbst als Sturmwind die vor ihm fliehende Wolke verfolgt, — zoomorphisch gedacht als Verfolgung der Stuten durch den Hengst oder der Kühe durch den Stier; nachdem er die Verfolgte eingeholt, zeugt er mit ihr in ehelicher Umarmung den Blitz und Regen als Kinder, wobei die Analogie des Feuerquirls mit dem Begattungsakt eine wichtige Rolle spielt. Diese Auffassung entspricht der Stufe der Himmelsverehrung, wogegen auf der Stufe der Sonnenverehrung die hinter der Wolke sich verbergende Sonne als Gemahl derselben betrachtet wird, welcher mit ihr in schamhaft verborgener Begattung die Blitz- und Regengötter zeugt; hier kann natürlich der Drache, welcher den Regen verborgen hatte, nicht selbst wieder als Gluthsonne

gedacht sein, sondern fehlt entweder gänzlich oder hat eine von der Sonne abgelöste selbstständige Bedeutung.

Tritt nun der Gewittergott, der vorher als Kind von Himmel und Erde, oder Himmel und Wolke oder Sonne und Wolke galt, in die erste Stelle ein, verdrängt Indra den Dyaus, Zeus den Kronos von seinem Throne, dann spielt leicht die geschlechtliche Auffassung, welche das Gewitter auf Grund der Himmels- oder Sonnenverehrung fand, in den Gewitterkampf des selbstständig gewordenen Gewittergottes hinein und schiebt sich zwischen die Befreiung der Regenwolke oder des Regens und dessen Niederströmen zur Erde noch die eheliche Verbindung zwischen dem Befreier und der Befreiten ein. Auf der anthropomorphischen Anschauungsstufe wird die vom Drachen gefangen gehaltene Regenwolke natürlich zur Jungfrau (statt zur Kuh oder zur Stute) und alle Heroensagen, in denen es sich um Befreiung einer Jungfrau aus dem Verliess eines Drachen handelt, sind ursprünglich Gewittersagen, gleichviel, ob wie gewöhnlich die Ehe auf die Befreiung folgt, oder ob sie ausser Betracht bleibt (wie z. B. bei Kadmos). Nicht minder weisen auf den Gewittervorgang alle diejenigen Mythen zurück, welche die Zurückgewinnung eines geraubten und verborgenen Schatzes zum Gegenstand haben, sei es, dass ein Gott in Thiergestalt, sei es, dass ein Heros die Befreiung unternimmt.

Wenn alle arischen Mythologien die Ueberwindung des bösen Sonnengottes oder Hitzdämons durch den Gewittergott in vielfachen Varianten enthalten, so hat sich in Hellas die Erinnerung daran erhalten, dass der Sonnengott selbst nicht das ursprünglichste religiöse Objekt bildet, sondern sein Cultus erst einen schon bestehenden älteren zu verdrängen hatte. Der von Zeus entthronte Kronos hat selbst die Herrschaft dem Himmelsgott Uranos entrissen. Allerdings bildet diese Reihenfolge von Götterdynastien zugleich ein Stück des Jahreskreislaufes; wenn der Sonnengott erst im Hochsommer, nachdem er böse geworden, vom Gewittergott bekämpft und überwunden wird, so liess sich die Herrschaftsperiode des Uranos ungezwungen ins Frühjahr verlegen, wo die Sonne noch keine Kraft wiedergewonnen hat, aber die Erde von den unaufhörlichen Regengüssen des Himmels befruchtet wird. Aber diese Darstellung des Jahreskreislaufes durch sich ablösende Göttergenerationen wäre doch ihrer Entstehung nach unverständlich, wenn nicht Reminiscenzen an die Vergangenheit des eigenen religiösen Bewusstseins zu dieser eigenthümlichen Einkleidung

den Weg gezeigt hätten: wäre dem nicht so, so müsste jede Jahreszeit bei ihrer Wiederkehr stets von Neuem dem entsprechenden Gotte gewidmet sein, und bliebe die fast alleinige Herrschaft des jüngsten Götterkreises im hellenischen Cultus unvereinbar mit dieser Einkleidung des Jahresmythus. Diese Ablösung der Götterkreise in der hellenischen Mythologie kann deshalb zur Bestätigung der soeben dargelegten Auffassung dienen, welche sich wesentlich auf das Verhältniss der chinesischen, semitischen und arischen Mythologie und auf den Parallelismus des sprachlichen und religiösen Entwickelungsganges stützte.

Hiermit ist nun nicht etwa gemeint, dass zu Anfang bloss der Himmel und dann bloss die Sonne und dann bloss das Gewitter verehrt worden sei; dies wird schon hinlänglich durch die Erörterungen über das Erwachen des religiösen Bewusstseins, über die Auffassung des Gewitters aus dem Gesichtspunkt der Himmels- oder Sonnenverehrung und über die Verschmelzung der jüngeren mit den älteren Stufen der Naturreligion widerlegt. Die Meinung geht nur dahin, dass anfänglich der Himmel in seiner Totalität und Universalität das Objekt der religiösen Verehrung bildete, später aber die besonders hervorstechenden Himmelserscheinungen, wie Sonne und Gewitter, ein mehr und mehr selbstständiges Interesse für sich in Anspruch nahmen, in welches der religiöse Mensch sich vertiefte, ohne doch darum den Zusammenhang mit der Universalität des Himmels jemals ganz aus den Augen zu verlieren. Die Uebereinanderlagerung und Durchdringung der Götterkreise lässt sich vergleichen mit der Uebereinanderlagerung geologischer Schichten, welche nur an einzelnen Oertlichkeiten rein hervortreten, an den meisten aber durch Verwerfungen und chemische Metamorphosen bis zur Unkenntlichkeit verwischt sind. Ist aber erst der Schlüssel zu ihrem Verständniss gefunden, dann entwirrt sich das scheinbar Unverständliche. Dieser Schlüssel ist in dem Vorstehenden gegeben, während eine Durchführung seiner Anwendung auf das Gebiet der vergleichenden Mythologie ganz aus dem Rahmen der hier beabsichtigten Darstellung herausfallen würde.

Die Durchdringung der Götterkreise lässt erkennen, warum jede von einem einzigen Urmythus ausgehende Behandlungsweise der vergleichenden Mythologie bis auf einen gewissen Punkt erfolgreich scheint, ohne darum erschöpfend zu sein, so z. B. wenn die einen alles auf die Sonne, die andern alles auf das Gewitter beziehen wollen;

wer aber aus der bereits in der gemeinsamen Urzeit der arischen Mythologie stattfindenden Durchdringung der drei Götterkreise den Schluss ziehen wollte, dass dieselben nur vereint auftreten können, der würde ebenfalls einer Einseitigkeit sich schuldig machen, welche auf die chinesische und syrische Mythologie nicht passt. Die Frage, ob die Semiten und Mongolen mit den Ariern dereinst einen Stamm gebildet haben oder nicht, ob die vorhandene Uebereinstimmung aus gemeinsamer und einheitlicher ethnischer Entwickelung oder aus getrennter, aber paralleler Entwickelung zu erklären sei, können wir hierbei füglich auf sich beruhen lassen. Es genügt für die Unanfechtbarkeit der gegebenen Darstellung, dass für den Fall der Verneinung der gemeinsamen Abstammung die Entwickelung der drei Götterkreise eine so zwingende Selbstverständlichkeit und psychologische Natürlichkeit besitzt, um den Parallelismus der Entwickelung auch unter getrennten Stämmen bei Voraussetzung gleicher Culturstufen als unausbleiblich erscheinen zu lassen.

2. Die Wesensidentität aller Götter.

Wir haben im ersten Abschnitt gesehen, dass die Naturreligion wesentlich auf der Identification von Gott und Naturerscheinung oder Element beruht, dass als dritter mit diesen beiden identificirter Bestandtheil die zoomorphische oder anthropomorphische Phantasiegestalt des Gottes hinzutritt, ohne die Identität von Gott und Element zu stören, und dass endlich die plastische Phantasie die verschiedensten Thiergestalten und die Menschengestalt demselben Gott beilegt, ohne an der Verschiedenheit dieser mit einer dritten gleichgesetzten Grössen Anstoss zu nehmen. Man muss sich diese Thatsachen, welche die völlige Gedankenlosigkeit und kritiklose Phantastik des Naturmenschen bekunden, recht lebhaft vergegenwärtigen, wenn man sich dazu befähigen will, zu verstehen, in welchem Lichte dem Naturmenschen die Vielheit der religiösen Objekte erschien. Uns modernen Verstandesmenschen ist es selbstverständlich, dass dasjenige, was Vieles ist, nicht auch in demselben Sinne Eines sein kann, dass viele Götter nicht ein Gott sein können, dass der Polytheismus den Henotheismus aufhebt, und wenn einige unter uns doch geneigt sein sollten, zu Gunsten der christlichen Trinität eine Ausnahme zu machen, so doch nur dadurch, dass sie ins Gebiet eines übervernünftigen Mysteriums

hinaufgerückt wird. Aber auf dem Standpunkt des Naturmenschen besteht dieser Unterschied einer gesetzmässigen und einer mysteriösen Sphäre, eines vernünftigen und eines unvernünftigen Gebietes noch gar nicht; die ganze Natur erscheint ihm in einem Lichte, das wir mysteriös und übervernünftig nennen würden, weil ihm gar nicht einfällt, die Herrschaft der Vernunftgesetze in demselben vorauszusetzen, das man aber doch in Bezug auf sein Bewusstsein nicht so nennen kann, weil es diesen Namen erst nach Herausbildung des noch latenten Gegensatzes verdient.

Wenn die christliche Theologie die Einwendungen des Verstandes gegen die Dreipersönlichkeit des Einen Gottes durch Hinweis auf die Incompetenz des Verstandes in einer mysteriösen übervernünftigen Sphäre zum Schweigen bringt, so hat der Naturmensch es gar noch nicht nöthig, durch eine ähnliche Abwehr die Einwendungen des Verstandes zum Schweigen zu bringen, weil es letzterem noch gar nicht in den Sinn kommt, solche zu erheben. Das Organ, mit welchem der Naturmensch das makrokosmische Naturmysterium, in dem er lebt und webt, zu ergreifen sucht, ist eben nicht der Verstand, sondern die Phantasie; ist der Verstand einmal erwacht, so kommt er in gradliniger Consequenz dazu, seine Competenz für alles und jedes durch Leugnung einer übervernünftigen Sphäre aufrecht zu erhalten, aber so lange die Phantasie herrscht, ist dergleichen nicht zu erwarten. Man kann daher sagen, der Naturmensch befinde sich mit seinen vielen religiösen Objekten in einer ähnlichen Lage, wie der mit keiner Verstandeskritik je in Berührung gekommene Christ gegenüber den drei religiösen Objekten seiner trinitarischen Gottheit; der eine wie der andere verehrt in jedem der vielen oder der drei religiösen Objekte die ganze und ungetheilte Gottheit, soweit sie seinem Bewusstsein aufgegangen ist und legt daher der Reihe nach dem jeweiligen Objekt des aktuellen religiösen Verhältnisses die Prädikate seines höchsten Gottes bei, ohne daran Anstoss zu nehmen, dass sie dadurch implicite den übrigen der Reihe nach aberkannt werden. Der Unterschied zwischen den beiden Fällen liegt nur einerseits in dem Inhalt der Prädikate des höchsten Gottes und andrerseits darin, dass die christliche Trinität nach aussen gewendet, d. h. gegen alle sonst etwa noch aufzustellenden religiösen Objekte, mit einer ausschliessenden Negation behaftet ist, d. h. Monotheismus ist, während der Naturreligion diese reflektirende Negativität fehlt. Nach innen gewendet

aber fällt der trinitarische Gottesbegriff des Christenthums ganz ebenso wie der polytheistische Gottesbegriff der Naturreligion unter die Kategorie des Henotheismus und nicht unter die des Monotheismus, welche letztere nur der Unitarismus in seinen verschiedenen älteren und neueren Modificationen für sich in Anspruch nehmen kann.

Henotheismus*) bedeutet eine Auffassung und Behandlung des religiösen Objektes, als ob dasselbe nicht bloss ein Gott sondern der Gott schlechthin wäre, aber ohne die Absicht oder den Gedanken, die gleiche Behandlung anderer Götter damit ausschliessen zu wollen. So wenig die Phantasie, welche sich Indra als Büffel vergegenwärtigt, damit die Möglichkeit ausschliessen will, ihn im nächsten Augenblick als Adler und Falken vorzustellen, so wenig will die Phantasie, welche den höchsten Gott als den Gewittergott Indra verehrt, damit die Möglichkeit ausschliessen, ihn im nächsten Augenblick als den Sonnengott Surya, oder als den Himmelsgott Rudra-Varuna anzubeten. Der Henotheismus entsteht also nicht etwa durch eine bloss negative Gedankenlosigkeit und Vergesslichkeit des Polytheisten, der bei der Anbetung des Surya als des höchsten Gottes es aus unbegreiflicher Gedächtnissschwäche aus dem Sinn verloren hat, dass es auch noch andere Götter giebt, welche von andern Leuten und von ihm selbst zu andern Zeiten in gleicher Weise angebetet worden sind; sondern der Henotheismus besteht in der allen Naturgottheiten zu Grunde liegenden positiven Identität, welche es möglich macht, in jedem Gotte, wenigstens in jedem der ursprünglichen Hauptgötter, den Gott schlechthin, das Göttliche als solches, die Gottheit zu verehren, und welche es zu einer relativ gleichgültigen Sache macht, in welcher besonderen Göttergestalt man den Gott verehrt. Die kritiklose Phantastik der Vorstellungsbewegung räumt zwar ein Hinderniss aus dem Wege, dessen Vorhandensein das Zustandekommen des Henotheismus unmöglich machen würde, aber sie giebt für sich allein noch keine positive Erklärung für dessen Zustandekommen und Fortbestehen, welche allein in dem Bewusstsein von der wesentlichen Identität der Götter gesucht werden kann.

Die uns Modernen hierbei nahe liegende Reflexion, dass dann doch eigentlich die in Wahrheit gemeinte höchste Gottheit etwas

*) Das Verdienst, diesen Begriff in die Mythologie eingeführt und mit fortschreitender Deutlichkeit begründet zu haben, gebührt Max Müller.

numerisch einziges hinter den vielen Göttern sei, liegt dem Naturmenschen fern, der durchaus einen concreten Gott braucht, und die Concretheit nur als sinnliche Bestimmtheit und plastische Anschaulichkeit zu denken vermag. Diese Reflexion setzt, um möglich zu werden, schon voraus, dass die Unzulänglichkeit des Henotheismus, d. i. der Widerspruch, der darin liegt, bald diesen, bald jenen Gott als höchsten zu preisen, vom Verstande bemerkt sei; so lange dies nicht geschehen ist, genügt die Erfassung der Einen absoluten Gottheit im Gewande bald dieses, bald jenes Gottes dem religiösen Bewusstsein vollständig und lässt es gar nicht zu der Frage kommen, ob es etwas höheres geben könne als den bald so bald so plastisch angeschauten, aber niemals abstrakt gedachten, höchsten Gott. Kommt es dennoch zu dieser Reflexion, so geht der Henotheismus in abstrakten Monismus über, wie wir dies im Brahmanismus sehen werden; dies kann aber nur in einem grüblerischen, zum Akosmismus und absoluten Illusionismus hinneigenden Volke so früh eintreten, dass damit die Entwickelung des Polytheismus im Sinne der Individualisirung und Vergeistigung abgeschnitten oder doch verkümmert wird. Wo hingegen das Bedürfniss nach plastischer Anschaulichkeit die grüblerische Verinnerlichung überwiegt, wo ein derb realistischer Naturalismus den Gedanken an die Möglichkeit, dass alles individuelle Dasein blosses Truggewebe der Maya sei, nicht aufkommen lässt, da kann der Henotheismus keinenfalls durch die Reflexion auf das, den vielen Göttern zu Grunde liegende identische Wesen, sondern nur durch eine individuelle Verselbstständigung der concreten Götter überwunden werden, welche die zu Grunde liegende Identität mehr und mehr verdunkelt und endlich in blossem Polytheismus verschwinden lässt, oder zu exclusivem Monotheismus zuspitzt. Hier haben wir es zunächst mit dem Henotheismus als dem gemeinsamen Ursprung von abstraktem Monismus, Polytheismus und Monotheismus zu thun, mit jener Urform der Naturreligion, an welche alle Mythologien mehr oder minder deutliche Erinnerungen bewahrt haben und welche am klarsten in den Veden zu Tage liegt.

Der Henotheismus ist, wie gezeigt, nur möglich, wenn aller Verehrung concreter Göttergestalten das Bewusstsein ihrer wesentlichen Identität zu Grunde liegt. Aber auch dieses Bewusstsein wird nicht in begrifflicher Form bei dem Naturmenschen gesucht werden dürfen, sondern nur als eine dunkle, unklare Ahnung von einer mysteriösen Einheit, welche, sobald sie in bestimmten Vorstellungen Ausdruck

sucht, sich in sinnliche Bilder flüchtet. Als solche stellt die Phantasie hauptsächlich zwei zur Verfügung: die organische Verwandtschaft und die unorganische Emanation. So ist z. B. die zweite Person des trinitarischen Gottesbegriffes von der ersten gezeugt, als Sohn vom Vater, und die dritte ist eine Emanation (Aushauchung) der beiden ersten, ein supranaturalistisch-materialistisches Fluidum, das Odem Gottes oder Geist Gottes genannt wird. Dem Naturmenschen liegt das Organische weit näher als das Unorganische; er wird daher auch dem Verwandtschaftsverhältniss den Vorzug vor dem Emanationsverhältniss geben, und letzteres wird erst da eine grössere Rolle zu spielen beginnen, wo der naive Henotheismus in hylozoistischen oder illusionistischen Monismus übergeht.

Anfänglich ist auch das Verwandtschaftsverhältniss kein festes; die Flüssigkeit der Phantasiebestimmungen gestattet es, die eine Verwandtschaft mit der andern (z. B. Sohnschaft, Geschwisterschaft, Ehe) beliebig zu vertauschen, das Erzeugte im nächsten Augenblick an die Stelle des Erzeugers zu setzen, ja sogar ein Verhältniss gradeswegs umzukehren (z. B. Sohnschaft in Vaterschaft). So heisst es beispielsweise in den Veden das eine Mal, dass die Morgenröthen die Sonne geboren haben, das andere Mal, dass die Morgenröthe eine Tochter der Sonne sei; dann wieder ist sie die Geliebte oder Frau der letzteren, und endlich auch ihre Schwester, da beide Kinder des Himmels heissen. Ebenso gilt Indra bald als Erzeuger der Sonne, bald als ihr Erzeugter. Insbesondere geht die natürliche Neigung dahin, denjenigen Gott, zu welchem man sich gerade in ein religiöses Verhältniss setzt, als den Erzeuger alles Uebrigen, also sowohl als Vater der Menschen wie der Götter geltend zu machen, und dies hatte eben deshalb keine Schwierigkeit, weil die Unvereinbarkeit dieser verschiedenen Phantasiebestimmungen vom Verstande nicht bemerkt oder doch mindestens nicht beachtet wurde. In der That kam es ja nicht so sehr auf die besondere Art des Verwandtschaftsverhältnisses an, als auf die Verwandtschaft überhaupt als sinnliche Darstellung der Wesens-Identität, und diesem Zweck genügte die eine Art der Beziehung so gut wie die andere.

Später gewannen für diese Verwandtschaftsverhältnisse der Hauptgötter bei verschiedenen Völkern bestimmte Annahmen die Oberhand, doch ohne die Beziehungen durchgreifend und zweifellos für alle Mitglieder der Götterfamilie festzustellen. Die so entstandenen Verwandt-

schaften bleiben bestehen, wenn das Identitätsbewusstsein, zu dessen Versinnlichung sie dienen sollten, schwindet, wenn der polytheistische Henotheismus sich in blossen Polytheismus auflöst; aber diese Verwandtschaften wären nie ersonnen worden, wenn nicht die Ahnung der Einheit vorhanden gewesen wäre und in ihnen einen vorstellungsmässigen Ausdruck gesucht hätte. Wie aller Polytheismus, in welchem die Götter eine Familie bilden, auf früheren Henotheismus zurückweist, so ist aller Henotheismus nur möglich, wenn das Bewusstsein der Identität der Götter als seine Quelle vorausgesetzt wird. Da thatsächlich alle Naturreligionen auf den Henotheismus als auf ihre Quelle zurückweisen, so hängt das Verständniss der gesammten Naturreligion von dem Verständniss des Henotheismus ab, für diesen aber liegt das entscheidende Problem darin, wie das Bewusstsein der Identität der Götter zu erklären sei, ohne welches der Henotheismus psychologisch unbegreiflich bliebe.

Um diese Frage, wie der Naturmensch trotz seines jeweiligen Haftens an der einzelnen Göttergestalt zu dem Bewusstsein ihrer Identität gelange, gründlich zu beantworten, müssen wir drei Verhältnisse unterscheiden: erstens das Verhältniss mehrerer Götter, welche Individualisirungen einer und derselben Naturerscheinung sind, zweitens das Verhältniss mehrerer Götter, welche zwar zu einem der drei Hauptkreise gehören, aber verschiedene Seiten desselben darstellen, und drittens das Verhältniss mehrerer Götter, die zu verschiedenen Götterkreisen gehören. Jedes dieser drei Verhältnisse bedarf einer besonderen Erörterung.

Der einfachste Fall ist der, dass ein und dieselbe Naturerscheinung, z. B. die Sonne oder das Gewitter, von mehreren Göttergestalten repräsentirt wird; denn alle diese Götter haben ihr Wesen in der Identität mit ein und derselben Naturerscheinung und sind darum auch unter einander identisch. Das Auffallende und Erklärungsbedürftige ist hier nicht sowohl die Identität als die Verschiedenheit. Diese erklärt sich auf sehr verschiedene Weise. Zunächst ist die Vielnamigkeit der Dinge in den ältesten Sprachen dafür verantwortlich zu machen, die bekanntlich an Synonymen viel reicher sind als die neueren Sprachen; wenn die Namen sich verfestigen, so kommt der Naturmensch leicht dazu, mehrere Namen auch als Bezeichnungen mehrerer Individualisirungen derselben Naturerscheinung, also als Bezeichnungen mehrerer Göttergestalten anzusehen. Dieser Vervielfäl-

tigungsprocess wird begünstigt durch locale Verschiedenheit der Culte; an der einen Oertlichkeit wird der eine Name, an der anderen der andere üblich, und tauschen dann Bewohner dieser verschiedenen Localitäten ihre religiösen Vorstellungen mit einander aus, so gelten ihnen die befestigten Namen als Bezeichnungen verschiedener Göttergestalten.

Weitere Ausdehnung gewinnt der Einfluss localer Abweichungen, wenn man die Beziehungen sprachverschiedener Nachbarvölker ins Auge fasst. Nur der gebildete Kopf erkennt in einem Gott des Nachbarvolkes die analoge Gestalt des eigenen religiösen Vorstellungskreises wieder; der Naturmensch hingegen betrachtet den fremdsprachigen Götternamen trotz der Analogie der an ihn sich knüpfenden Mythen als Bezeichnung einer anderen, ihm neuen Göttergestalt, ausgenommen, wenn zufällig die wortgetreue Uebersetzung sich mit seinem Götternamen deckt. So vervielfältigt sich der autochthone Götterhimmel eines Volkes durch Einführung von Nachbargöttern, sei es dass der fremdsprachige Name derselben unverändert beibehalten, sei es dass er nach dem heimischen Idiom gemodelt, sei es dass er wörtlich in dasselbe übertragen, sei es dass er durch eine auf den localen Ursprung des Cultus hindeutende Bezeichnung ersetzt wird (z. B. Kythere, Kypris). Was in allen diesen Fällen dazu beiträgt, die Auffassung einer Vielheit der Göttergestalten trotz der Identität der zu Grunde liegenden Naturgottheit zu erleichtern, ist die local und ethnologisch verschiedene Ausbildung der Mythen. So lange die verschiedenen Mythen an demselben Götternamen haften, stören sie die Einheit seiner Gestalt nicht; sobald sie aber auf verschiedene Götternamen vertheilt sind, verstärken und legitimiren sie die Neigung des Volkes, verschiedene Namen auch als Bezeichnungen verschiedener göttlicher Individuen anzusehen.

Endlich kommt zu allen diesen Gründen der Vervielfältigung der Götter noch der letzte hinzu, dass wenigstens in den arischen Mythologien jeder Gott eines der drei Hauptgötterkreise mehr oder minder Züge von Göttern eines andern Kreises annimmt, dass aber diese Entlehnung und Verschmelzung bei jeder der verschiedenen Individualisirungen derselben Naturgottheit etwas anders ausfällt und deshalb ihrer Physiognomie ein abweichendes Gepräge verleiht.

Trotz alledem aber bleibt bei der Vielheit der Göttergestalten das Bewusstsein der Identität der durch sie repräsentirten Naturgott-

heit bestehen, wie bei der Vielheit der zoomorphischen Versinnlichungen einer bestimmten göttlichen Individualität das Bewusstsein ihrer Identität unverletzt bleibt, und der Fortbestand dieser Identität bekundet sich z. B. durch die Leichtigkeit, mit welcher ähnlich, aber doch verschiedenartig durchgebildete Göttergestalten benachbarter Völker sich nachträglich wieder zu einer Gestalt verschmelzen (z. B. der phönizische Archal und der griechische Herakles). Erst wenn zu der polytheistischen Differenzirung und Verfestigung dieser Individualitäten eine Vergeistigung derselben hinzutritt, erst wenn die Göttergestalten ausser ihrer natürlichen Bestimmtheit noch einen geistigen Inhalt dazu erhalten, der von jener mehr oder minder unabhängig ist und sie fortschreitend verdunkelt, also erst in dem Maasse, wie die Identität mit der Naturerscheinung aufhört, ihr eigentliches Wesen, ihren für das religiöse Verhältniss maassgebenden Charakter zu bezeichnen, verliert auch diese immerhin fortbestehende Identität mit der Naturerscheinung die Kraft, die Identität der betreffenden Götter unter einander zu verbürgen.

Etwas anders stellt sich die Frage in dem zweiten Verhältniss, wie es mehrere Götter zu einander haben, die dem gleichen Hauptkreise angehören. Hier ergiebt sich die Verschiedenheit von selbst daraus, dass verschiedene Seiten desselben Vorganges verselbstständigt werden (z. B. Indra, Agni, Soma), oder dass die zunächst der Wahrnehmung sich aufdrängende Erscheinung ihre Ergänzung fordert (z. B. die Sonne den Mond als Nachtgestirn, die Oberwelt die Unterwelt). Die Identität ist hier eine zwiefache. Sie entspringt erstens daraus, dass die verschiedenen als zusammengehörige Momente eines einheitlichen Ganzen gefasst werden, deren jedes einzelne das Ganze für das religiöse Bewusstsein repräsentiren kann, und zweitens daraus, dass doch immer eines dieser Momente das Dominirende, über die andern Uebergreifende ist, welches vor allen andern berufen scheint, das einheitliche Ganze zu vertreten und damit die andern als aufgehobene Momente in sich zu befassen (so der Himmel im ersten, die Sonne im zweiten, der aktive Gewittergott im dritten Götterkreise). Die Einheit wird also doppelt angeschaut, einmal als Kollektivum aller wesentlichen Momente, und das andre Mal als Hauptgott des betreffenden Kreises, der die andern unter sich begreift; im ersteren Sinne ist die Identität eines Nebengottes mit dem Hauptgott nur eine indirekte, durch das Kollektivum vermittelte, im letzteren Sinne ist

sie eine unmittelbare. Dieser letztere Sinn scheint am wenigsten anwendbar auf das Verhältniss von Sonne und Mond; aber dies scheint doch nur so, denn das, wodurch der Mond wirkt, ist ja nur sein Licht, und dieses ist nicht sein Licht, sondern Licht der Sonne, so dass selbst im zweiten Kreise die Sonne als übergreifendes Ganze des Himmelslichtes gedacht werden kann. Für die beiden andern Kreise ist der Zusammenhang der einzelnen Götter bereits im vorigen Abschnitt zur Genüge angedeutet.*)

Das dritte Verhältniss, dasjenige zwischen Göttern verschiedener Kreise, ist jedenfalls geeignet, am meisten Schwierigkeiten zu verursachen. Die nächste Auskunft scheint darin zu liegen, dass man auf die nachträgliche Verschmelzung der drei Götterkreise hinweist, in welcher entweder der fortbestehende Gott eines älteren Kreises (z. B. die Erde) mit den Zügen des entsprechenden Gottes aus einem jüngeren Kreise z. B. des Mondes und des Himmelswassers ausgestattet wird, oder aber ein Gott eines jüngeren Kreises die Attribute des entsprechenden Gottes der älteren Kreise auf sich herabzieht (z. B. der Gewittergott Odin die des Himmelsgottes Zio). Aber dies wäre doch nur eine äusserliche Verschmelzung ohne innere Identität, wie es beispielsweise die Umkleidung geschichtlicher Heroen mit den Attributen einer mythologischen Naturgottheit ist; durch solche wird niemals das Geschichtliche mit dem Mythologischen wahrhaft identisch, sondern der Heros hört in dem Maasse auf, geschichtliche Figur zu sein, als er in die Sphäre der Mythologie hinaufgerückt wird. Die Sphären der verschiedenen Götterkreise würden trotz der Verschmelzung ihrer Attribute in den einzelnen Göttergestalten ebenso heterogene Gebiete gegeneinander bleiben wie Naturmythos und Geschichte, wenn sie nicht schon vor dieser Verschmelzung innerlich identisch wären. Nur weil die Verschmelzung hier ebenso wie die Verwandtschaft nur den sinnlichen Ausdruck für die dunkler oder deutlicher geahnte Identität des Wesens bildet, nur darum kommt sie für unsere Frage in Betracht, giebt aber für sich allein keine Antwort auf dieselbe.

Für den zweiten und dritten Kreis liegt nun diese Identität darin begründet, dass sowohl die Naturerscheinung des Sonnenfeuers als des Blitzfeuers auf das Element des Feuers als das in beiden wirksame

*) Für die Götter des Gewitterkreises findet man diesen Nachweis bei Asmus, die indo-germanische Religion in den Hauptpunkten ihrer Entwickelung, Bd. I § 1 „Der Henotheismus.“

Agens zurückweist. Die Sonne und der Blitz sind ebenso wie die vulkanischen Vorgänge nur besondere Manifestationen des leuchtenden und wärmenden Elementes; der Blitz zeigt gleichsam seine Geburt aus dem Dunkel der Wolke, die Vulcane sein chaotisches Arbeiten im dunklen Raume der Unterwelt, während die Sonne es in seiner Concentration und gesetzmässigen Stetigkeit aufweist. In ihrer Identität mit der in ihnen wirksamen elementaren Naturkraft sind Sonne und Blitz mittelbar auch untereinander wesenseins, und darum kann der indische Agni und der ägyptische Ptah auch als Schöpfer oder Erzeuger der Sonne verehrt werden, welche unter diesem Gesichtspunkt nur als hervorragendste Manifestation und Individualisation des kosmischen Urfeuergottes erscheint.

Mit dem ersten Götterkreis sind der zweite und der dritte zu einer ähnlichen Einheit verknüpft, wie die Götter eines Kreises mit dem Hauptgott desselben. Der Himmel ist das sichtbare Universum, der anschauliche Makrokosmus; nicht nur Oberwelt und Unterwelt, Himmel und Erde sind von ihm als seine Bestandtheile umfasst und getragen, sondern auch die Weltluft, das Urwasser des Wolkenmeeres und das Urfeuer (Chnum, Neith, Ptah) sind nur besondere Erscheinungsformen seines Wesens. Wir sahen, wie er als sturmbewegte Luft mit der Wolke das Feuer erzeugt; in der Mythe, nach welcher Zeus den so erzeugten Hephästos vom Himmel zur Erde schleudert, liegt die Bedeutung, dass das Urfeuer der Oberwelt als herniederfahrender Blitz in das Innere der Erde gelangt sei. Der Himmel ist also nicht bloss der älteste, sondern auch der umfassendste der Götter; alle andern Naturgötter sind nur verselbstständigte Momente desselben, die in ihm schon enthalten sind, — seine Kinder, die in der Beachtung, welche sie vom Menschen fordern, wohl den Himmelsvater vergessen machen, aber niemals ihm über den Kopf wachsen können. Jeder höchste Gott einer Mythologie muss die Attribute des Himmelsgottes auf sich herabziehen, wenn er nicht selbst der Himmelsgott ist, der die Attribute des Sonnen- und Gewittergottes mit den seinigen vereint. Wenn der Himmelsgott vor der Entstehung des speciellen Sonnen- und Gewitter-Cultus diese Momente auch schon in sich schloss, so besass er doch noch nicht das an ihnen, was der mit dem Sonnengott und Gewittergott nachträglich verschmolzene Himmelsgott darstellt; im ersteren Falle schliesst er nur implicite und in seinem Werth noch nicht völlig gewürdigt denselben Inhalt in sich,

den er nachher als einen erschöpfend explicirten, dem religiösen Bewusstsein ausdrücklich angeeigneten besitzt. Dass aber dieser Inhalt von ihm nicht bloss als eine äusserliche Zuthat angeeignet, sondern zur Identität seines Wesens mit ihm verschmolzen wird, das ist nur dadurch möglich, dass dieser Inhalt schon vor der Verschmelzung ihm zu eigen gehörte, dass er von Anfang an der allumfassende (Varuna, Uranos, Amun) war.

In der gesonderten Ausbildung des Sonnen- und Gewittergottes und in ihrer nachherigen Verschmelzung mit dem Himmelsgott erwarben die Henotheisten das, was sie von ihren Vätern ererbt hatten, um es zu besitzen, aber sie hätten es doch nicht in diesem Sinne sich aneignen können, wenn sie es inhaltlich genommen nicht schon von ihren Vätern ererbt hätten. Mit andern Worten: der Henotheismus hätte sich in der Mythologie der gemischten Götterkreise niemals behaupten können, wenn er nicht schon vor dem Auftreten gemischter Götterkreise da gewesen wäre, und er hätte nicht vor dem Auftreten gemischter Götterkreise existiren können, wenn nicht der ursprünglich einzige Götterkreis der des Himmels gewesen wäre, mit dessen intuitiver Universalität der Henotheismus gleichsam in sinnlicher Unmittelbarkeit gegeben war.

Was für die Hauptgötter der jüngeren Götterkreise, gilt auch für die Nebengötter derselben. Sie alle sind in der einheitlichen Totalität des Universums anschaulich oder phantasiemässig als aufgehobene Momente gesetzt, und es bedarf bei ihnen nicht einmal der Vermittelung ihrer Wesenseinheit durch die Identität mit den Hauptgöttern ihrer Kreise. Immer und überall, wo ein Gott als höchster Gott gepriesen wird, wird derselbe mit mehr oder minder klarem Bewusstsein an die Stelle des Himmels gesetzt, mit dessen Attributen ausgerüstet, oder mit dem Himmelsgott verschmolzen. Es ist immer nur die pars pro toto genannte poetische Figur, durch welche die Sonne oder das Gewitter zum höchsten Gott erhoben wird; man reflektirt auf diese besondere Himmelserscheinung als auf die augenblicklich dem religiösen Bewusstsein wichtigste, und indem man sie ausspricht, meint man doch wieder mehr als diese wichtigste Einzelheit, meint man das Ganze, das man durch eine unwillkürliche denominatio a potiori bezeichnet.

In der Naturreligion, wo Geist und Materie noch ungeschieden sind, kann der höchste Gott nur der Universalgott, nur das lebendige

Universum sein, und im Grunde ist immer dieses gemeint, nach welchem Bestandtheil, als dem augenblicklich wichtigsten, dasselbe auch bezeichnet werden möge. Was für uns heute eine Absurdität ist, das Universum zum Objekte des religiösen Verhältnisses zu machen (D. F. Strauss), war dem Naturmenschen eine psychologische Nothwendigkeit; was heute als eine naturwissenschaftliche Schrulle eines Naturforschers erscheint, den Weltäther zum Gott zu erheben (Spiller), war für das eben erst erwachte religiöse Bewusstsein eine selbstverständliche Sache. Nur weil dies selbstverständlich war, war auch der Henotheismus die natürliche Religionsform des Naturmenschen und blieb es trotz allen Wandlungen und Verwickelungen der Götterkreise, bis dem vorgeschrittenen Menschengeist ein blosser Naturalismus nicht mehr genügte. Damit ist nun aber keineswegs gesagt, dass jeder Verehrer eines untergeordneten Gottes immer dessen Identität mit dem lebendigen Universum im Sinne gehabt haben müsse; im Gegentheil, grade das Bedürfniss nach concreter anschaulicher Bestimmtheit, welches zur Differenzirung des belebten Universums in viele einzelne Naturgottheiten führte, musste zu allermeist im religiösen Akte selbst die Gedanken und Gefühle des Menschen auf den Specialgott concentriren, um dessen Hilfe es ihm eben zu thun war. Dies galt sogar schon für die ursprünglichste Himmelsverehrung; entweder wurde der gestirnte Nachthimmel (Varuna, Seb) oder der leuchtende blaue Tageshimmel (Dyaus, Athene), oder die bewegte Himmelsluft (Zeus, Kneph), oder der regnende Wolkenhimmel (Jupiter pluvius, Heimdall) angerufen, aber nicht die Abstraktion des Himmels, welche wir zunächst im Sinne haben, wenn wir das Wort Himmel aussprechen.

Von Anfang an ist die einheitliche Totalität nicht als eine an und für sich genommene zu verstehen, sondern nur als eine den specifischen Besonderungen zu Grunde liegende. Wir könnten sagen: es ist das absolute Subjekt, das sich niemals als solches, sondern immer nur als eingeschränktes Subjekt offenbart, das aber in allen diesen Specialmanifestationen als identisches Subjekt angeschaut wird; nur muss man bei solcher Erläuterung eingedenk bleiben, dass dies die discursive Umschreibung eines Gedankens ist, der dem Naturmenschen als solcher gar nicht ins Bewusstsein kommt und kommen kann, der vielmehr bloss als unbewusste Ahnung ihm vorschwebt, aber doch implicite in seiner Auffassung des Göttlichen und seinem Verhalten zu demselben enthalten ist, der dieses sogar in solchem Maasse be-

stimmt, dass es ohne ihn psychologisch unmöglich wäre. Die religiösen Begriffe liegen den religiösen Anschauungen anfänglich ebenso unbewusst zu Grunde, wie die logischen Begriffe den sprachlichen Anschauungen; so unbrauchbar die Sprache für die Entwickelung des Denkens sein würde, wenn sie nicht in ihren Gestaltungen bis ins kleinste bestimmt wäre von logischen Kategorien, die ohne Wissen des Redenden und Sprache Bildenden implicite in ihnen enthalten sind, ebenso unbrauchbar wäre die Naturreligion für die Entwickelung des religiösen Bewusstseins, wenn nicht in ihren phantastischen Gestaltungen religiöse Kategorien die unbewusste Triebkraft bildeten. Aber diese Begriffe sind ebenso unklar und verschwommen, wie die Phantasieanschauungen, in denen sie ihren Ausdruck suchen, schwankend und flüssig sind.

Es hiesse die Bedeutung dieser Wahrheit gänzlich verkennen, wenn man auch nur die Frage stellen wollte, ob in dem Henotheismus der Naturreligion die zu Grunde liegende Einheit theistisch oder pantheistisch, persönlich oder unpersönlich, organisch oder unorganisch, endlich oder unendlich, individuell geschlossen oder unbestimmt unendlich gedacht worden sei; eine solche Fragestellung würde nur beweisen, dass der Fragende sich über die psychologischen Voraussetzungen des Henotheismus noch gar nicht klar ist, dass er Reflexionen einer viel späteren Bildungsstufe des Geistes in eine Phase seiner Entwickelung hineinträgt, wo dieselben noch gar nicht Wurzel schlagen konnten. Der Henotheismus ist die Indifferenz jener Gegensätze; treten dieselben erst ins Bewusstsein, so muss der Henotheismus vor ihnen das Feld räumen, es sei denn, dass er sich auf ein engeres Gebiet zurückzieht und für dieses dem Verstande das Recht abspricht, den Maassstab seiner Gegensätze an ihn anzulegen (christliche Trinität). Wir würden von unserm heutigen Standpunkte die dem Henotheismus der Naturreligion zu Grunde liegende Einheit als ein endliches, in sich beschlossenes beseeltes Individuum, als den lebendigen organischen Makrokosmos bezeichnen, dessen seelische Individualität, zwischen Bewusstheit und Unbewusstheit schwankend, zwar einige Anlagen zur Entfaltung einer Persönlichkeit besitzt, aber noch keinenfalls dazu gelangt ist, dieselbe zu entwickeln. Aber dieses Urtheil ist nur das nachträgliche Urtheil der Kritik von einer höheren Warte aus; dasselbe mag dazu dienen, das Verständniss jener primitiven Entwickelungsphase zu erleichtern, aber es würde selbst diesen Zweck verfehlen,

wenn man sich dabei nicht freihielte von einer unwillkürlichen Hineintragung dieser nachträglichen Ergebnisse der Kritik in das Bewusstsein der Bekenner des Henotheismus. Wollte man einen solchen z. B. fragen, ob er sich die zu Grunde liegende Einheit als das Kollektivum aller Specialgottheiten (Visva Devas, alle Götter) oder als den sie erzeugenden Grund denke, so würde er das erstere bejahen im Hinblick auf die ihm fehlende Abstraktion des identischen absoluten Subjektes, und dann wieder das letztere bejahen im Hinblick auf die Abstammung aller Götter von Amun oder Uranos (und Gäa).

Wenn uns das naturalistische Absolute oder das All-Eine der Naturreligion nichts anderes bedeuten kann als das beseelte organische Weltindividuum, weil ja die Naturmenschen alle Dinge für beseelt und organisch ansehen, so ist doch wieder zur Einschränkung zu bemerken, dass die Individualität einer Naturgottheit um so geschlossener und in sich gefestigter, dem Begriff der Persönlichkeit näher kommender ist, je specialisirter sie ist, dass aber die Individualität um so mehr verblasst und ins Unbestimmte zerfliesst, je umfassendere Geltung sie beansprucht, so dass keine Gestalt unbestimmter und farbloser ist als der ursprüngliche Himmelsgott (Dyaus, Uranos, Zio). Grade das religiöse Bedürfniss nach concreterer anschaulicherer Individualität war es ja, welche vom Allumfasser zu den Specialgöttern führte, während das, was uns der erstere vor den letzteren voraus zu haben scheint, die Absolutheit, vom Naturmenschen an den letzteren nicht vermisst wurde. Dies kommt daher, dass wir den Begriff der Absolutheit auf dem Wege des reinen Denkens gewinnen, und den so erhaltenen fertigen Begriff an die zur Auswahl stehenden Götter als Maassstab anlegen, während der Naturmensch den Begriff des Absoluten, so weit er überhaupt fähig war, denselben — und wenn auch nur implicite — zu fassen, nicht auf dem theoretischen Wege der Speculation, sondern auf dem praktischen Wege des religiösen Verhältnisses sich erwarb.

Absolut war ihm nicht das Insichseiende und nichts ausser sich Habende, sondern der Gott, der jeden seiner Wünsche zu erfüllen vermochte; da die Götter ihm keine andere Bedeutung hatten, als die Wunscherfüller und dadurch Glückseligkeitsmehrer zu sein, so ging ihm auch ihre Absolutheit in der unbeschränkten Macht zur Erfüllung seiner Wünsche auf. Diesem Anspruch genügte aber jeder Hauptgott; er genügte ihm deshalb, weil der Mensch wünschte, hoffte,

erwartete und — glaubte, dass er ihm genügen könne, weil dieser Glaube die Voraussetzung des religiösen Verhältnisses und damit des Götterglaubens überhaupt war, weil der Mensch keine andere als solche Götter brauchen konnte. Wenn ja dieser Glaube in ihm schwach wurde, so lehrte die Noth ihn denselben von neuem fassen; wie sie die Inbrunst des Wunsches stärkte, so auch die Glaubenskraft der sehnenden Hoffnung. Jeder Beter übersteigerte den andern und sich selbst durch die Ueberschwänglichkeit der Lobpreisungen und Ruhmesverkündigungen, weil er durch sie den doppelten Zweck erreichte, die Lust seiner Hoffnung zu stärken und sich dem Gotte wohlgefällig zu machen;*) so gelangten diese Verherrlichungen der Macht des Gottes bei jedem einzelnen durch den Cultus selbst sehr bald zu der praktischen Absolutheit, auf die allein es dem Gläubigen ankam, und jeder stärkte seinen Glauben an dem Glauben des andern und an den conventionellen Ruhmeserhebungen, ohne daran zu denken, wie er selbst und wie die anderen zu diesem Glauben gekommen seien.

Die Erfahrung lehrt nur, dass die Macht der Götter eine im Vergleich zu der Macht des Menschen unermesslich grosse ist; dass sie aber eine zur Erfüllung aller menschlichen Wünsche ausreichende sei, fügt nur der Glaube hinzu, der aus dem Wunsche erwächst. Die Macht der einzelnen Götter ist keineswegs theoretisch unbegrenzt, aber sie ist es praktisch in Bezug auf die möglichen eudämonistischen Wünsche des Menschen; deshalb gelten in praktischer Hinsicht die einzelnen Götter als absolut, unbekümmert darum, ob sie es theoretisch sind, und darum hat auch der allumfassende Himmelsgott als Objekt des religiösen Verhältnisses durch seine grössere Annäherung an theoretische Absolutheit vor den andern Göttern nichts voraus.

*) Dass hierbei auch die absichtliche Schmeichelei zum Zweck der Gunstgewinnung eine Rolle spielt, soll nicht geleugnet werden; doch ist dies nur die Entartung eines ursprünglich von jeder Unwahrheit entfernten psychologischen Phänomens, und darf dieselbe keinenfalls für die alleinige Grundlage des cultischen Verabsolutirunsprocesses der Götter ausgegeben werden. Solche schmeichlerische Absicht darf namentlich da vermuthet werden, wo das religiöse Bewusstsein sich nicht mit der überschwänglichen Verherrlichung des grade angerufenen Gottes begnügt, nicht bei diesem Einen mit der Aufmerksamkeit stehen bleibt, sondern andere Götter zur Vergleichung heranzieht und mit polytheistischer Auflösung des henotheistischen Standpunktes den einen auf Kosten des andern rühmt.

3. Die Moralisirung des religiösen Verhältnisses.

Wie wir sahen, beruht das religiöse Verhältniss und sein Inhalt anfänglich ganz auf dem Glückseligkeitstriebe des Menschen und den aus ihm entspringenden Wünschen; ein Fortschritt in dem religiösen Verhältniss wird also abhängig sein von einem Fortschritt in den menschlichen Wünschen, von einer Entwickelung des Eudämonismus aus einer rohen, naiv-sinnlichen zu einer verfeinerten, reflektirt verstandesmässigen Form, aus dem kurzsichtigen Egoismus des Wilden zu dem weiterblickenden des Culturmenschen. Auf diesem Wege führt bekanntlich der Individualeudämonismus allmählich unwillkürlich zu seiner eigenen Ueberwindung, indem er daran gewöhnt, mittelbare Bedingungen zu der eigenen Glückseligkeit für so wichtig anzusehen, dass sie zuletzt von ihrer Bedeutung als Mittel zur eigenen Glückseligkeit sich loslösen, eine selbstständige Bedeutung als objektive Zwecke gewinnen, und in dieser Gestalt den subjektiv-egoistischen Zwecken in der menschlichen Schätzung den Rang ablaufen. Auf diese Weise entsteht in der Menschheit Recht und Moral, die zu Anfang noch ungeschieden sind; ursprünglich nur Mittel zur Sicherung oder Förderung der eigenen Glückseligkeit, erhalten sie eine objektive Beglaubigung durch die gemeinsame Sitte, gegen welche das einzelne Individuum in den Anfängen der Cultur weit unselbstständiger dasteht als heute, und eine absolute Sanktion durch den Willen der Götter, dem der Mensch nichts anderes als den Inhalt seiner Wünsche unterstellt.

Je weiter die Cultur fortschreitet, in desto vielseitigere und engere Beziehungen tritt der Einzelne zur Gesellschaft, desto mehr sieht er seine Glückseligkeit von diesen socialen Beziehungen abhängig werden, desto dringender muss sein Wunsch werden, dass von Seiten aller übrigen gegen ihn gewisse Regeln im Verkehr beobachtet werden, deren Erfüllung die Bedingung seiner Glückseligkeit bildet. Soweit er eine Verletzung seiner Person oder seines erworbenen Besitzes selbst abwehren oder rächen kann, wird er dies natürlich in erster Reihe selbst thun, und nur zum Gelingen der Ausführung die Beihilfe der Götter anflehen; je weniger aber er selbst im Stande ist, eine Schädigung seiner Glückseligkeit durch die Verletzung jener Regeln mit eigner Macht zu verhindern oder zu ahnden, desto grösser wird

der Antheil, welcher den Göttern an diesem Werke zufällt. Der menschliche Wunsch ist ein Stück psychischer Energie; soweit diese Energie in die That ausströmt, consumirt sie sich selbst durch Umsatz der Kraft in neue Daseinsformen, soweit sie aber unfähig ist, sich zu bethätigen, drängt ihre Spannung dazu, sich in das religiöse Verhältniss hineinzuprojiciren, und diese Projektion stellt sich dem menschlichen Bewusstsein als der concrete Wille seiner Götter dar.

Die religiöse Sanktion gewinnt demnach um so grössere Intensität, je mehr der Wunsch verhindert ist, sich selbst zu realisiren; der göttliche Schutz des Rechtes wird um so dringlicher, je unausführbarer der menschliche Selbstschutz erscheint. So stehen überall die Fremden unter besonderem Götterschutz, weil sie allein im fremden Lande zum Selbstschutz zu ohnmächtig sind; kein Recht ist mit andern Worten heiliger als das Gastrecht. Auf gleicher Stufe steht das Recht der Blutrache, weil der Ermordete selbst sein Recht nicht mehr wahren kann, und seine Kinder zum Vollzug der Vergeltung meist noch zu ohnmächtig sind; tritt nicht die Familiensolidarität ergänzend an Stelle des Beschädigten, so sind es allein die Götter, denen es obliegt, den Mörder zu verfolgen und ihn über den Erdboden zu hetzen, bis sein Untergang die Unthat sühnt.

So ungeschieden, wie Recht und Moral, so ungeschieden sind anfänglich auch Criminalrecht und Civilrecht; wie alle Begriffe sich aus dem Groben heraus erst allmählich verfeinern, so beginnt auch die Moral mit den elementarsten Rechtsanschauungen, und das Recht mit den Grundzügen des Strafrechtes. Diese aber entspringen aus dem instinktiven Vergeltungstrieb. Der Mensch will nicht von seinem Nächsten verletzt werden, und stellt es aus eudämonistischen Rücksichten als Grundsatz hin, dass keiner ihn verletzen dürfe; geschieht es aber doch, ohne dass er es vorbeugend verhindern konnte, so will er die Verletzung wenigstens vergelten, und diese Vergeltung, die Rache, wird sein heissester Herzenswunsch, dessen Erfüllung ihm als der wichtigste Bestandtheil seiner Glückseligkeit erscheint. Den unvollstreckbaren Rachewunsch projicirt er hinaus zum Strafwillen der Götter, und dieser Willensinhalt in seinem Gott ist ihm nun das wichtigste in dem Begriff desselben, so viel wichtiger als die Sorge für seine sonstige Glückseligkeit, wie ihm selbst der Rachewunsch höher steht als alle übrigen Wünsche.

Die feierliche Uebertragung der Vergeltung auf den Gott, die

ausdrückliche Aufforderung an denselben zum Vollzug der Rache, ist der Fluch. In der Vollstreckung des Fluches, natürlich nur des gerechten, aus unverschuldeter Verletzung erwachsenen, bewähren die Götter ihre Existenz, ihre Macht und ihre Qualifikation zu Objekten des eudämonistischen religiösen Verhältnisses. So lange der Mensch die Hilfe der Götter nicht anruft, können diese ihr Nichteingreifen entschuldigen, — der Mensch kann ja die Absicht gehabt haben, sich selbst die Rache für später aufzusparen, er kann die Rache jedem Dritten missgönnen, und die Vorwegnahme derselben als einen Eingriff in seine Rechte, als eine Schmälerung der für sich selbst erhofften Wollust betrachten. Sobald aber die Götter durch die feierliche Verwünschung oder Verfluchung das ausdrückliche Mandat zur Strafvollstreckung an dem Uebelthäter erhalten haben, können sie sich derselben gar nicht mehr entziehen, ohne entweder ihr Dasein, oder ihre Macht, oder ihre Qualifikation zu Objekten eines eudämonistischen religiösen Verhältnisses in Frage zu stellen; sie können wohl die Strafe bis zu einer günstigen Gelegenheit verschieben, aber nicht sie unterlassen, ohne das religiöse Bewusstsein auf dieser Entwickelungsstufe unheilbar zu schädigen. Deshalb ist auch jeder fromme Heide, so gut wie der orthodoxe Jude und Christ, überzeugt, dass ein gerechter Fluch von den Göttern erfüllt wird, insbesondere wenn er aus der Verletzung einer gottwohlgefälligen Persönlichkeit entspringt und nicht aus den Leiden eines Unfrommen, der die Gunst und thätige Hilfe der Götter durch sein sonstiges Verhalten verscherzt hat.

Da der Fluch ein Mandat zur göttlichen Rache ist, so kann er auch auf zukünftige Ereignisse bezogen werden, wo er dann natürlich nur eine bedingungsweise Geltung hat. Dies wird nur dann einen Sinn haben, wenn es sich um den Eintritt von Ereignissen handelt, zu deren Abwehr oder Vergeltung der eventuell Beschädigte unfähig wäre; man theilt demjenigen, von welchem die Verletzung zu befürchten steht, mit, dass man den Göttern schon im Voraus Vollmacht und Auftrag zur eventuellen Vergeltung ertheilt habe, und hofft ihn durch diesen conditionalen Fluch von der befürchteten That abzuschrecken. Ein besonderer Fall des conditionalen Fluches ist der gegen sich selbst gerichtete, welcher den Zweck hat, das Vertrauen in die eigne Handlungsweise hervorzurufen, als in eine solche, durch die man sich hüten werde, den Fluch aus einem conditionalen in einen rechtskräftigen zu verwandeln. Am häufigsten wird diese bedingungsweise

Selbstverwünschung zur Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage Anwendung finden; sie heisst dann Eid.

Der Eid beruht auf dem bei allen Betheiligten vorausgesetzten Glauben an die göttliche Vollstreckung des Fluches und verliert ohne diesen Glauben jede religiöse Bedeutung (wobei ihm eine criminalrechtliche oder moralische immer noch verbleiben kann). Ursprünglich fehlten beim Eide niemals die ausführlichen Selbstverwünschungen für den Fall der Unwahrheit der Aussage, und bei recht feierlichen Eiden wurden dieselben auch bis in spätere Zeiten nicht unterlassen. Bei minder feierlichen Gelegenheiten schrumpfte der Fluch auf geringeren Umfang zusammen; es wurde ein ideelles Pfand gesetzt, das bei Unwahrheit der Aussage als verfallen von den Göttern einzulösen war. Dieses ideelle Pfand ist dasjenige, „wobei" man schwört; wer z. B. bei seinem Leben, seiner Seele, beim Haupt seines Kindes schwört, erklärt damit, dass er sein Leben, seine Seele, das Haupt seines Kindes einbüssen wolle, falls seine Aussage als unwahr befunden würde. Fällt auch die Nennung eines Pfandes weg, so beruht die religiöse Bedeutung des Eides auf dem vorausgesetzten Glauben, dass die Götter den Meineid auch ohne ausdrückliches Mandat rächen, oder dass in der Schwurformel als solcher dieses Mandat schon implicite enthalten sei. Auch der Eid ist deshalb so heilig, weil die Menschen gegen den Meineid so wehrlos sind; deshalb ist Meineid der einzige Frevel, welchen die hellenischen Götter sogar über den Tod hinaus verfolgen.

Wieder ein andrer Fall, wo Götterhilfe besonders nöthig scheint, betrifft die Ueberhebung der Hochgestellten, den Uebermuth der Glücklichen, die ὕβϱις, welche nicht soviel Selbstbeherrschung aufkommen lässt, um den Besitz der eigenen Vorzüge minder Begünstigten gegenüber wenigstens nicht in verletzender Weise geltend zu machen, sondern welche sich die Schicksalsgunst zum persönlichen Verdienst anrechnet und auf dasselbe pocht. Von solchem Uebermuth fühlt jeder Mensch als solcher sich verletzt und fühlt sich doch ohnmächtig, dem Begünstigten den Grund seiner Ueberhebung, den Besitz seiner Vorzüge zu entreissen. Darum projicirt sich der Neid der Menschen hinaus auf die Götter, und unterstellt diesen, dass sie den Glücklichen beneiden. Wir würden diesen Zug nicht moralisch nennen, weil uns Neid etwas unpassendes für Götter zu sein scheint. Aber dass der Unwille der Götter über menschliche Ueberhebung sich

grade in das Gewand des Neides kleidet, beweist ja nur den Ursprung des aristokratischen Götterneides aus dem demokratischen Menschenneid, und darf uns nicht hindern, anzuerkennen, dass in dem Unwillen der Götter über jede Art von menschlicher Ueberhebung doch auch ein sittlicher Gehalt steckt, wie sehr er auch durch plebejische Missgunst gegen das Hervorragende getrübt sein mag.

Alle solche Züge, zu denen sich noch manche hinzufügen liessen, zeigen, wie Schritt vor Schritt die Moralisirung der Götter sich vollziehen musste. Diese Moralisirung entsprang aus der Entwickelung des sittlichen Bewusstseins der Menschheit, welche in den Willen der Götter hineingetragen wurde. Diese Entwickelung ergab sich anfänglich lediglich aus dem Weitsichtigerwerden des Egoismus, war also keine moralische im eigentlichen Sinne, sondern bewegte sich noch ganz in der Sphäre der egoistischen Pseudomoral, wenngleich gewisse primitive moralische Instinkte, wie der Vergeltungstrieb, dabei eine wichtige Rolle spielten. Aber dieser Ursprung blieb den Menschen selbst zunächst unbewusst, weil der Process ein objektiver war, und darum besass jene naive egoistische Pseudomoral nicht jenen widerlichen Charakter wie die heutige, welche sich mit skeptisch reflektirendem Raffinement negirend und destruktiv gegen die inzwischen entwickelte echte Moral kehrt. Indem grade die rechtlich-sittlichen Forderungen des eigenen Bewusstseins in den göttlichen Willensinhalt übertragen wurden, gewannen dieselben vielmehr eine scheinbar objektive Bedeutung gegenüber der Subjektivität des Eigenwillens; der Wille der Götter verlieh den menschlichen Postulaten eine überirdische Sanktion von um so heiligerem Charakter, je weniger die Erfüllung derselben durch Menschenmacht äusserlich erzwingbar schien.

Wenn wir auf die socialen Verkehrsregeln einer früheren Culturperiode den Ausdruck der sittlichen Weltordnung anwenden dürfen, so erschienen die Götter als die Heiligen und Wächter der sittlichen Weltordnung. Die gewöhnlichen Wünsche der Sterblichen kreuzen sich so vielfach, dass die Götter die des einen nicht erfüllen können, ohne denen des andern zuwiderzuhandeln; die Wünsche aber, welche die Erfüllung und Wiederherstellung der rechtlichen und moralischen Gesetze betreffen, sind allen Normalmenschen desselben Volkes auf gleicher Culturstufe gemeinsam und daher von den Göttern unbedingt zu erfüllen, also auch als ihr unbedingter Willensinhalt vorauszusetzen. Ob die Götter im besonderen Falle dem Menschen die Selbsthilfe

überlassen oder ihm Rechtshilfe gewähren, hängt wie bei jeder Obrigkeit wenigstens in der Regel davon ab, ob ihre Hilfe von den Menschen angerufen wird; aber die Heilighaltung der sittlichen Weltordnung und die sühnende Wiederherstellung der verletzten muss auch unabhängig von den Wünschen der Menschen als ihr Wille gedacht werden, weil sonst der religionserzeugende psychologische Process sich selbst durchschauen und damit aufheben würde. Da nun die Götter älter sind als die Menschen, so ist auch ihr Willensinhalt als das Prius des menschlichen zu denken, und da die Götter überhaupt als Ahnen und Lehrer der Menschheit gedacht werden, so müssen sie es auch als Gründer der sittlichen Weltordnung, wie sich dies in vielen Gesetzgebungssagen ausdrückt. Hierdurch erst wird die Objektivität des menschlichen Gesetzes vollendet und die Sphäre der egoistischen Pseudomoral überschritten, freilich nur, um in die der heteronomen Pseudomoral hinüberzutreten.

Der Mensch wünscht zwar die Aufrechterhaltung und Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung durch die Götter, sobald er der Verletzte ist, aber doch nicht, wenn er selbst der Verletzende ist, und es ist vergeblich, von dem Verletzenden so viel Unparteilichkeit zu verlangen, dass er sich in die Lage des Verletzten versetzen solle. Die Regel, andern nicht zu thun, was man selbst von ihnen nicht zu erdulden wünsche, klingt sehr gut und scheint die Sicherstellung der Moral vom Standpunkt des Individualeudämonismus aus zu verbürgen; aber dies ist doch nur ein falscher Schein, der sofort verschwindet, sobald jemand behaupten kann, dass der Vortheil der Verletzung anderer für ihn weit schwerer wiege als die Gefahr, von andern eine gleiche Verletzung befürchten zu müssen. Die Reciprocitätsvorschrift, in welche überall die egoistische Klugheitsmoral sich einzukleiden sucht, leistet deshalb nicht, was sie zu leisten vorgiebt, und dieser Irrthum entspringt daraus, dass die Reflexion auf die Götter dabei übersprungen ist. Nur darum, weil der Mensch den als Verletzter empfundenen Wunsch nach Wiederherstellung der sittlichen Weltordnung in den Götterwillen übertragen und dadurch zu einer selbstständigen Willensmacht objektivirt hat, nur darum fühlt er eine gewisse Scheu, als Verletzender diese sittliche Weltordnung zu missachten, während der Widerspruch seiner verschiedenen Wünsche zu verschiedenen Zeiten und Gelegenheiten ihn an und für sich gar nicht irritiren würde. So ist es also in der That erst die religiöse Sanktion

des menschlichen Willens, welche die vermeintliche Klugheitsregel zum objektiven Rechts- und Sittengesetz erhebt.

Ebenso unbewusst und naiv wie der eudämonistische Charakter des primitiven sittlichen Bewusstseins ist, ebenso unbewusst und naiv ist der durch die religiöse Sanktion ihm verliehene heteronome Charakter; es fehlt in beiden Fällen der begriffliche Gegensatz der Autonomie, um die eingenommene Stufe zum Bewusstsein zu bringen. Wie der Eudämonismus der Ausgangspunkt ist, der durch religiöse Projektion der Klugheitsregel sich selbst unbewusst überwindet, so ist die Heteronomie keine principielle; sie schliesst weder den Eudämonismus noch die Selbstbestimmung aus, vielmehr befindet sie sich im gesammten Heidenthum in naiver Ungeschiedenheit mit beiden verquickt. Mit dem Eudämonismus ist diese Heteronomie inhaltlich identisch, weil sie ja aus ihm unmittelbar erwachsen ist, und nichts anderes als die überirdische Projektion der eudämonistischen Moral repräsentirt; mit der menschlichen Selbstbestimmung fällt diese göttliche Heteronomie darum zusammen, weil sie erstens keinen andern Inhalt hat, als den menschlichen Glückseligkeitswunsch und weil zweitens Gott und Mensch auf principiell gleicher Stufe stehen, also auch das Gleiche wollen und nicht wollen müssen.

Inhaltlich ist und bleibt die gesammte Naturreligion reiner Eudämonismus; formell kleidet sich dieselbe, soweit sie religiöse Form zeigt, naturgemäss in ein heteronomes Gewand, aber ohne das Bewusstsein, dass dem Menschen durch die Objektivität des Gesetzes etwas ihm Fremdes, nicht in seiner Natur Gelegenes aufgenöthigt werde. Wie der paganistische Eudämonismus sich erst dann principiell entwickeln konnte, als die religiöse Form desselben als welke Hülle abgefallen war, so konnte die Heteronomie, welche aller religiösen Moral mehr oder minder anhaftet, erst dann zu principieller Bedeutung gelangen, als die Gottheit aufhörte, etwas dem Menschen Wesensgleiches zu sein, und sich in unnahbare Weite von ihm zurückzog, d. h. als sie aufhörte, gleich dem Menschem Naturwesen zu sein und sich zu übernatürlicher Heiligkeit vergeistigte. Hieraus folgt, dass die Heteronomie erst mit Ueberwindung der Naturreligion zum religiösen Princip werden konnte, dass aber in der Naturreligion der Eudämonismus trotz der heteronomen Einkleidung das allein bestimmende Princip ist. Die heteronome Einkleidung ist in der Naturreligion grade nur insoweit nöthig, dass die Blösse der

eudämonistischen Pseudomoral bedeckt wird, dass sie vor dem sittlichen Bewusstsein als wirkliche Moral figuriren kann.

Wenn wir sonach von einer Moralisirung der Götter auf dieser Stufe des religiösen Bewusstseins sprechen, so ist dabei nicht etwa der Moralmaassstab einer viel späteren Culturstufe anzulegen, sondern festzuhalten, dass die ganze Naturreligion sich inhaltlich um nichts anders als um eudämonistische Pseudomoral dreht. Dann verschwinden alle zu hohe Anforderungen, verschwindet namentlich das Erstaunen über die nach unseren Begriffen unmoralischen Reste in den Naturgottheiten, und gewinnt die Anerkennung Raum, ein wie ungeheurer Fortschritt für die menschliche Geistesentwicklung schon mit einer so beschränkten Moralisirung der Götter vollzogen war. Irrthümlich wäre es, zu glauben, dass mit einer solchen Moralisirung die Götter aufhören, in erster Reihe Wunscherfüller und Glückseligkeitsspender zu sein; auch ein solcher Gedanke kann nur entspringen aus einem Moralbegriff, der bereits als Gegensatz zum Eudämonismus gefasst wird, während eine auf eudämonistischem Gebiete verharrende Moralisirung der Götter ihren Grundcharakter bestehen lässt und nur durch bestimmte Charakterzüge, wie sie dem verfeinerten Glückseligkeitsbegriff der Menschen entsprechen, vervollständigt. So sehen wir in den Veden und dem Avesta als Hauptinhalt der Gebete das Verlangen nach äusseren Glücksgütern (Wetter, Ernte, Fruchtbarkeit der Heerden und Weiber, Schutz vor Unglücksfällen, Sieg über die Feinde und dergleichen), und doch wechseln diese Gebete schon ab mit solchen, die eine verhältnissmässig hoch entwickelte Moralisirung des religiösen Verhältnisses bekunden, mit Bussgebeten und Bitten um Schuldvergebung. Wenn man beobachtet, um welche Dinge das Volk heute zu beten pflegt, so wird man sich nicht mehr wundern, in jenen entlegenen Zeiten eines naiven Egoismus und principiellen Eudämonismus das Verlangen nach Rindern und Schafen den Hauptinhalt und die moralischen Beziehungen erst den Nebeninhalt des religiösen Verhältnisses bilden zu sehen. Für uns aber ist dieser Nebeninhalt der interessantere Theil des Verhältnisses, weil auf ihm die weitere Entwickelung fortbaute.

Ein Hauptmangel der eudämonistischen Moral besteht darin, dass sie ihre Kraft versagt, wo der Mensch sich heimlich einen Vortheil verschaffen kann; denn wo er sicher ist, als Urheber der Verletzung unentdeckt und deshalb frei von allen unangenehmen Rückwirkungen

seiner That zu bleiben, da kann das Glückseligkeitsprincip ihm nur anrathen, niemals abrathen, den Vortheil mitzunehmen. Hier tritt nun als Korrektur die Vorstellung ein, dass das, was heimlich vor den Menschen geschieht, darum noch nicht den Göttern verborgen bleibt, dass letztere mit ihren feineren Sinnen von ihrer höheren Warte aus vieles, wo nicht gar alles, sehen und hören, was auf Erden geschieht. Sind die Götter erst einmal als die Gründer, Hüter und Rächer der sittlichen Weltordnung gedacht, so kann nunmehr auch der heimliche Frevler nicht mehr hoffen, den Gewinn seiner Unthat ungestraft zu geniessen, da die Götter grade in solchen Fällen, wo Menschen machtlos sind, den dringendsten Grund haben, ihre Macht zu bekunden. Die vorauszusehende Strafe der alles sehenden und hörenden Götter wirkt also als Abschreckungsmotiv gegen heimlichen Frevel, ergänzt so die eudämonistische Pseudomoral in einem wichtigen Punkte, macht sie zugleich dem Scheine nach haltbarer und verlangsamt ihre Ueberwindung.

Die Gottesfurcht und die Reue sind auf dieser Stufe des religiösen Bewusstseins noch durchaus egoistische Phänomene. Man fürchtet die Götter nicht wegen ihrer Heiligkeit, sondern wegen ihrer Macht und ihres weitreichenden Blickes und Gehörs, und man bereut die That nicht wegen ihrer Unsittlichkeit, ja nicht einmal wegen ihrer Gesetzwidrigkeit, sondern lediglich wegen der aus ihr zu befürchtenden nachtheiligen Folgen. Die Götterfurcht ist ursprünglich eine bloss physische, und bezieht sich auf das Unheil, das die Götter nach ihrer Willkür jeden Augenblick über den Menschen verhängen können; nunmehr wird sie zugleich eine moralische, wenn auch vorläufig nur im Sinne einer egoistischen Pseudomoral, und bezieht sich auf die Strafübel, welche die Götter in ihrer Eigenschaft als Hüter der sittlichen Weltordnung über den dieselbe Verletzenden verhängen. Dabei wird zwischen culpa und dolus, zwischen thatsächlicher Verletzung und böswilliger gesetzwidriger Absicht, auf dieser Stufe der eudämonistischen Pseudomoral noch gar nicht oder doch höchst unvollkommen unterschieden, weil es ja eine wahrhaft unsittliche Gesinnung erst als Gegensatz zu einer wahrhaft sittlichen (d. h. von der egoistischen Berechnung grundsätzlich verschiedenen) Gesinnung geben kann, und es demnach hier noch vorwiegend auf den äusseren Erfolg der That ankommt. Sonach kann auch die Reue sich noch nicht auf die durch die That bekundete unsittliche Gesinnung, sondern nur auf die

That als solche beziehen, und zwar insofern sie sich als Quelle von göttlichen Strafübeln erweist oder zu erweisen droht, welche grösser sind, als der aus ihr unmittelbar geschöpfte Gewinn. In der egoistischen Pseudomoral kann es keine andere Reue geben als den Verdruss über die falsche Berechnung über Vortheil und Nachtheil der That, beziehungsweise der Verdruss über die Ueberstürzung oder den Leichtsinn, welche die Aufstellung dieser Berechnung oder die richtige Durchführung derselben hinderten.

Nach diesen Gesichtspunkten muss man auch das Schuldbewusstsein ermessen, welches den Missethäter gegenüber seinem Gotte auf dieser Stufe des religiösen Bewusstseins erfüllt; auch hier ist von einem Process innerhalb der moralischen Gesinnung noch keine Rede, sondern die That ist als solche die Contrahirung einer Schuld, welche durch die zu erduldende Strafe getilgt werden muss. Die Unlust der Strafe ist grösser als die Lust des Frevels, wie die Tilgungssumme kontraktlich höher normirt wird als die contrahirte Schuld; wer eine Schuld aufnimmt, weiss, dass er für die Lust, welche er aus dem sofortigen Besitz und der augenblicklichen Verwendung des Geliehenen schöpft, später büssen muss durch Rückzahlung eines höheren Werthes. Der von der Götterstrafe noch nicht ereilte Verbrecher befindet sich psychologisch in derselben Lage, wie ein Schuldner, der das Darlehn genossen und verprasst hat, und nun mit Missvergnügen auf die Zukunft blickt, wo der Gläubiger seine Schuld executorisch eintreiben wird; der Genuss, um dessentwillen die Schuld contrahirt wurde, ist verraucht, und das Unbehagen der bevorstehenden Rückzahlung macht sich um so drückender geltend, als die Berechnung über Lust und Unlust gegenwärtig ganz anders aufgemacht wird wie vor Uebernahme der Schuld. Genau dies und nichts anderes ist das Schuldbewusstsein des Verbrechers, der seine Lust an und in dem Verbrechen gebüsst hat, aber noch nicht das Verbrechen selbst gebüsst hat, d. h. die Unlust der zu erwartenden Götterstrafe beständig vor sich sieht, verschärft durch die Ungewissheit, wann, wo und wie dieselbe ihn ereilen werde, und durch die Reue über die Thorheit seiner Handlungsweise.

So gering nach unsern heutigen Begriffen der Werth einer solchen Moralisirung des religiösen Bewusstseins sein mag, so bahnbrechend ist dieselbe doch in culturgeschichtlicher Hinsicht geworden, da erst aus ihr heraus die höheren Stufen des religiösen und sittlichen Be-

wusstseins sich entwickeln konnten. Die ganze Grösse des damit erzielten Fortschritts zeigt sich schon darin, dass das religiöse Verhältniss selbst einen moralischen Anstrich gewinnt, und dass dies namentlich in der moralischen Umgestaltung der Bedeutung des Cultus ausdrückt.

Wir hatten oben gesehen, dass das Opfer den Göttern ursprünglich nur darum als etwas Werthvolles angeboten werden konnte, weil die auch ihnen unentbehrliche Nahrung, der im Himmelssamen (Regen) zur Erde strömende Lebenssaft des Alls, Soma-Amrita, Nektar-Ambrosia, in den geopferten Pflanzen und Thierstoffen vorhanden ist, und im Rauch der Brandopfer, im Dampf des Opferblutes, im berauschenden Duft des Opferweines oder Somatrankes in concentrirter und potenzirter Gestalt zum Himmel zurückkehrt. Dieses Soma ist der Lebenserwecker des Alls, der Lebenserhöher (im Rausch) und der Lebenserhalter als Unsterblichkeitstrank; wenn die Natur im Herbste altert, so altern die germanischen Naturgötter, weil die am Weltenbaum hängenden Aepfel der Idun ihnen entzogen sind, und die Schatten des Orkus trinken sich am rauchenden Opferblut wenigstens augenblickliches Leben. Nicht als ob die Götter, die ja im Himmel, dem Ursprung der beständigen Ambrosiaquelle (des Regens) wohnen, ohne menschliche Opfergaben verhungern müssten — dies wäre dem zusammenschauenden Naturmenschen eine durchaus unstatthafte Zerreissung des nur in und mit einander zu Denkenden, und ganz allein die schon verfallende indische Naturreligion schreitet bis zu solcher skeptischen Abstraktion fort. Aber wie man sein Pferd für gewöhnlich der Weide überlässt und ihm doch, um es zu besonderen Leistungen zu stärken, Brot und Branntwein zur Kräftigung und Anfeuerung reicht, so mögen die Götter wohl für gewöhnlich auch ohne Opfergaben leben können und doch begierig herbeiströmen, um die dargebrachten Opfer zu geniessen und an ihnen sich zu stärken und zu berauschen zu den von den Menschen gewünschten und erflehten Kraftleistungen (speciell dem Gewitterkampf). Uns steht der berauschte Gott tiefer als der besonnene; wo aber seine Funktion im anstürmenden Kampf aufgeht, ist der Berauschte ein passenderer Ersatz für die ursprüngliche Büffelgestalt Indras als ein Nüchterner.

Ueberall hat man ursprünglich geglaubt, dem Gott durch die Opfer etwas zu Gute zu thun, sei es, dass man ihm eine reichlichere Ernährung zusichern, ihn also gleichsam zu mästen gedachte, sei es,

dass man ihn bloss durch Vorsetzung von Leckereien bei guter Laune erhalten wollte; ja selbst der israelitisch-jüdische Jaho bekam (abgesehen von allen Sühnopfern) noch jeden Morgen und Abend sein Ganzopfer als regelmässige halbtägige Mahlzeit.

Diese niedrig sinnliche Bedeutung wird nun auf eine höhere Stufe gehoben durch das Schuld- oder Sühnopfer, d. h. durch dasjenige Opfer, welches ein sich schuldig wissender Mensch dem Gotte darbringt. Auch hier spielen verschiedene Bedeutungen durcheinander.

Die älteste ist wohl die eines Geschenkes an den Richter, um sich durch dasselbe seine Gunst zu erkaufen, damit er Gnade für Recht ergehen lässt; wir würden das heute einen Bestechungsversuch nennen, dürfen aber unsere Rechts- und Moralbegriffe nicht in primitive Kulturzustände zurücktragen.

Höher steht schon der Begriff des Wergeldes, das von der Schuld und der eigentlich auf dieselbe gesetzten Strafe loskauft. Wir wissen, dass in allen primitiven Rechtszuständen bis zu den schwersten Verbrechen hinauf von dem Schuldigen oder seiner Familie ein solches Wergeld dem Beschädigten oder seiner Familie als Schadenersatz für die erlittene Verletzung gegeben werden kann, und dass mit Annahme dieser „Busse“ von Seiten des Verletzten oder Beleidigten die Schuld ebenso gut erlischt wie durch Abbüssung der auf sie gesetzten Leibes- und Lebensstrafe; dieser Loskauf prägt dem criminalrechtlichen Verhältniss einen civilrechtlichen Stempel auf, wie umgekehrt die civilrechtlichen Verhältnisse in primitiven Rechtszuständen mit kriminalrechtlichen Maassstäben gemessen werden. Im religiösen Verhältniss handelt es sich nicht um Versöhnung des verletzten und beleidigten Menschen, sondern um die Versöhnung der in ihrer sittlichen Weltordnung verletzten und beleidigten Götter; diese Beleidigung der Götter ist zwar ein mit dem Hauptvergehen concurrirendes Vergehen, das aber doch einer besonderen Sühnung bedarf. Der Schuldige bietet nun hier dem verletzten Gotte wie dort dem verletzten Menschen eine Anzahl Pferde, Rinder, Schafe u. s. w., je nach der Schwere des Vergehens und seinem Vermögen, und er betrachtet sich als losgekauft von der andernfalls zu gewärtigenden Götterstrafe, wenn der Gott sein Opfer annimmt. Durch Darbringung und Annahme des Opfers büsst der Schuldige somit seine Schuld gegen den Gott, und wird so von der Furcht vor göttlicher Strafe und der aus ihr entspringenden Reue befreit, d. h. von seinem Schuldbewusstsein erlöst.

Indem er seine Schuld sühnt, söhnt er den zürnenden Gott wieder mit sich aus, und wird so mit demselben aufs Neue versöhnt.

Das Gebet ist selbstverständlich unerlässlich, um dem Gott den Zweck des Opfers vorzutragen und den Erlass der Strafe auf Grund desselben zu erflehen; um den Gott der Gewährung der Bitte und der Annahme des Opfers günstig zu stimmen, werden Entschuldigung über die stattgehabte Beleidigung und Versprechungen künftigen Wohlverhaltens hinzugefügt. Das Ganze ist dann das Bussgebet, welches als drittes neben das Bittgebet und Dankgebet tritt; wenn letztere beiden meistens mit Opfern, oder doch mit Gelübden künftiger Opfer verbunden sein werden, so ist das Bussgebet ohne Opfer gar nicht denkbar, weil ja das Opfer allein die rechtliche Basis für die Bitte um Straferlass bildet.

Da nun aber auch das Sühnopfer die Bedeutung einer Götterspeise nicht verliert, und nach allgemeiner Anschauung der Naturvölker mit dem Blute des Opferthieres dessen Seele dem Gotte dargebracht wird, da ferner die Götter selbst ursprünglich in Thiergestalt angeschaut werden, so verknüpfen sich mit dem Sühnopfer noch verschiedene mystische Nebenvorstellungen, welche unter Umständen die Hauptvorstellung des Strafabkaufes überwuchern oder ganz verdrängen können.

Die erste dieser Nebenbedeutungen ist die der stellvertretenden Genugthuung, oder der Stellvertretung des Opfernden durch das Opferthier; diese ruht ebenso wie der Loskauf auf der Ungeschiedenheit der kriminalrechtlichen und civilrechtlichen Verhältnisse auf niederen Kulturstufen. Ein Volk, ein Stamm, eine Familie sühnt das einem andern angethane Unrecht dadurch, dass es einige seiner Angehörigen, gleichviel ob Schuldige oder Unschuldige, dem Beleidigten zur Hinrichtung überantwortet; wie ein Freund eine Geldschuld seines Freundes dadurch tilgt, dass er selbst sie bezahlt, so auch eine von demselben abzubüssende Strafe dadurch, dass er an seine Stelle tritt, womit dann dem Recht genug geschehen und die nochmalige Bestrafung des Schuldigen ausgeschlossen ist. Der Prügelknabe der Prinzen war der letzte europäische Rest dieser Rechtsanschauung. Die Stellvertretung ist um so wirksamer, je näher der Stellvertreter dem Schuldigen steht, je schmerzlicher diesen sein Verlust berührt, je engere Solidarität ihn mit demselben verknüpft; daher liegt die Stellvertretung durch Familienangehörige, geliebte Kinder, Erstgeborene

besonders nahe. Das Menschenopfer führt uns den Begriff der Stellvertretung am klarsten vor das Auge; es mussten Unschuldige sein, um für fremde Schuld büssen zu können, es mussten möglichst werthvolle Glieder des Volkes (gefeierte Helden oder Kinder der Vornehmsten) sein, um für die Schuld des ganzen Volkes büssen zu können. Durch solche Busse wurde aber der Stellvertreter dann nicht etwa mit der Schmach des Verbrechers belastet, sondern durch freiwillige Uebernahme der unverdienten Schuld und durch das hiermit erworbene Verdienst um die Entlasteten gradezu glorificirt.

Weniger leicht verständlich als beim Menschenopfer ist die Theorie der stellvertretenden Genugthuung beim Thieropfer; wenn nicht das Thieropfer als Bestechungsopfer und Loskaufopfer schon bestanden hätte, so würde wohl niemals ein Mensch darauf gekommen sein, den Begriff der stellvertretenden Genugthuung an Thieropfern realisiren zu wollen, und wenn sich der Begriff der stellvertretenden Genugthuung nicht vorher am Menschenopfer entwickelt hätte, so würde niemand darauf gekommen sein, auch das bestehende Thieropfer mit dieser Deutung auszustatten. Bei allen Völkern stellt sich mit der Vertiefung des religiös-sittlichen Bewusstseins das Menschenopfer ein, das durch die stellvertretende Genugthuung einen weit tieferen Begriff verwirklicht, als das gewöhnliche Bestechungs- und Loskaufopfer; thatsächlich hat sich überall die stellvertretende Bedeutung des Thieropfers erst durch Uebertragung dieser Bedeutung aus dem Menschenopfer entwickelt. Es giebt wohl schwerlich ein Volk, das nicht in einer bestimmten längeren oder kürzeren Periode seiner Entwickelungsgeschichte dem Menschenopferkultus gehuldigt hätte; namentlich sind es überall die bösen Götter, speciell der böse Sonnen- oder Hitzegott, dessen Zorn durch die Menschenopfer als die wirksamsten aller Opfer beschwichtigt werden muss. Sogar bei dem humanen Griechenvolk kommen Menschenopfer bis zu den Zeiten des Pausanias herab vor. In Aegypten war das stellvertretende Opferthier stets mit einem Siegel bezeichnet, auf welchem ein an einen Pfahl gebundener Mann dargestellt war, dem das Messer an die Kehle gesetzt war; in vielen Mythologien finden wir den Moment plastisch verkörpert, wo das religiöse Bewusstsein vom stellvertretenden Menschenopfer zum stellvertretenden Thieropfer übergeht und diesen Umschwung in den Willen des Gottes hinausprojicirt (Opferung des Isaak und der Iphigenie).

Was uns, abgesehen von dem Begriff der stellvertretenden Sühne überhaupt, an der Stellvertretung durch Thiere stört, die Ungleichartigkeit des Stellvertreters und des Schuldigen, das hatte für die Naturvölker geringes Gewicht; denn in ihren Augen waren ja Götter, Menschen, Thiere und selbst Pflanzen Eines Wesens, Kinder derselben Mutter Natur, zur Solidarität Einer Familie verknüpft. Das Hausthier war Eigenthum seines Herrn in keinem andern Sinne wie seine Kinder, Weiber und Sklaven es auch waren; sein wirthschaftlicher Eigenthumswerth wie sein Affektionswerth konnte den Umständen nach ebenso gut grösser wie geringer sein als der eines Kindes, Weibes oder Sklaven. Deshalb war es in ontologischer wie in socialer Hinsicht keineswegs ungeeignet, seinen Herrn vor Gott zu vertreten; ja sogar die Bedingung der Reinheit und Unschuld konnte beim Thier sicherer erfüllt scheinen als bei einem menschlichen Stellvertreter, wofern dasselbe nicht zufällig ein mit Strafe bedrohtes Sacrilegium begangen hatte oder durch äussere Kennzeichen auf Einwohnung böser Gottheiten schliessen liess.

In dem Opfer liegt nun aber weiter noch mehr als die blosse Stellvertretung des Schuldigen durch das Opferthier, nämlich zweitens die Stellvertretung des das Opfer annehmenden Gottes durch das Opferthier, welche natürlich nur als symbolische Stellvertretung gedacht werden kann. Die Möglichkeit einer solchen symbolischen Stellvertretung des Gottes durch das Opferthier war dadurch eröffnet, dass die Götter selbst meistens in thierischer Gestalt verehrt wurden, so dass das Opferthier gewissermaassen als lebende Hieroglyphe des Gottes betrachtet werden konnte. Ohne Zweifel liegt uns das Verständniss der Opferidee nach dieser Richtung am fernsten, und doch erreicht sie erst damit ihren Gipfel, dass die Stellvertretung als eine zweiseitige, also das Opferthier ebenso wohl als Vertreter des Gottes gegenüber dem Sühnebedürftigen wie dieses gegen jenen, d. h. als Mittler zwischen beiden aufgefasst wird. Deshalb scheint es nöthig, zur Erleichterung des Verständnisses dieser Seite der Opferidee zunächst noch einen Blick zu werfen auf solche Beispiele des Opfers, wo das Opferthier bloss als symbolischer Repräsentant eines Gottes und nicht als Stellvertreter eines Menschen auftritt.

Für unrein geltende Thiere, d. h. die Symbole böser Gottheiten, wurden in Aegypten und anderwärts den guten Göttern geopfert, und beim Opfern verflucht; dadurch wurde symbolisch angedeutet, dass

der böse Gott dem guten im Kampfe unterliegen und zu Grunde gehen möge wie dieses Thier, und den Menschen blieb dabei keine Betheiligung offen, als der Vorsatz, in diesem Kampfe, so viel an ihnen läge, dem guten Gotte beizustehen. In dasselbe Gebiet einer cultischen Symbolisirung mythischer Vorgänge fallen die Opfer, welche eine mysteriöse Versinnbildlichung der Kosmogonie bezwecken; dies sind in Aegypten und Persien die der höchsten Isis und dem Mithra dargebrachten Stieropfer, in Indien das grosse Pferdeopfer. Der Stier repräsentirt in Aegypten den Osiris; seine Zerschneidung, Vertheilung und Verzehrung der Stücke erinnert einerseits an die Mythe von der Tödtung und Vertheilung des Osiris, andrerseits an die Vertheilung und Verzehrung des Leibes Christi. Mithra ist als Stier Herr der Zeugung, welche im Avesta von Schöpfung noch nicht unterschieden wird; er wird auf Denkmälern den Stier opfernd dargestellt, aus dem die Welt entsteht. Das Pferd symbolisirt in Indien das weltdurchdringende Lebensprincip (Puruscha, speciell als Viradsch) und jeder Theil des Pferdes repräsentirt einen bestimmten Theil des Weltganzen; das Opfer des Pferdes führt also die Weltschöpfung vor. Letztere wird in den Veden sehr gewöhnlich als eine Opferung dargestellt, wobei aus den einzelnen Stücken des geopferten Viradsch die einzelnen Bestandtheile der Welt werden: aus dem Munde der Priester, aus dem Arm der Krieger, aus dem Schenkel der Bauer, aus dem Fuss der Sklave, aus dem Auge die Sonne, aus dem Ohr die Luft, aus dem Haupt der Himmel, aus dem Fusse die Erde u. s. w.

Erst wenn man auf solche symbolisch-mythologische Bedeutung des Thieropfers blickt, gewinnt man das rechte Verständniss für die symbolische Rolle, welche die Seele des Opferthieres bei der zweiseitig stellvertretenden Bedeutung des Opfers spielt. So lange die Stellvertretung nur eine einseitige, allein auf den schuldigen Menschen bezogene ist, gipfelt das Opfer in dem Tode, welchen das Thier als stellvertretende Strafe abbüsst; wenn aber das Opferthier sowohl den Gott als den Menschen vertritt, so muss die Stellvertretung des Menschen gegen diejenige des Gottes als die wichtigere zurückstehen und nun liegt der Schwerpunkt des Opfers nicht mehr in dem Tode als solchem, sondern in der Seele des Thieres, zu deren Entfesselung der Tod nur als Mittel dient. Die Seele des Thieres liegt nach allgemeiner Anschauung der Naturmenschen in seinem Blute, deshalb liegt die eigentlich heilige, daher nur vom Priester vollziehbare Hand-

lung in dem Sprengen des Opferblutes an den Altar, während der Tod des Thieres nur als eine vorbereitende Handlung zum Opfer erscheint, welche daher auch von Laien, ja sogar von dem erst zu entsühnenden Schuldigen vorgenommen werden kann. Zu allen Sühnopfern konnten nur reine, dem Gott geweihte, d. h. ihn symbolisirende Thiere gewählt werden. Der Schuldige bezahlt sein Loskaufsgeld nicht mit einer abstrakten Geldsumme, sondern er ladet sie ab auf die Seele eines Thieres, das den Gott selbst darstellt, und indem der Gott dieses Opfer annimmt, willigt er ein, die Schuld als getilgt zu betrachten.

Das theilweise Verbrennen des Opferthieres deutet immer auf einen stehen gebliebenen Rest ursprünglicher Opferauffassung (Götterfütterung), während da, wo die Opferidee sich am reinsten entfaltet, wie in Persien, nur das Blut dem Gott geweiht wird, das ganze Thier aber vom Opfernden zum beliebigen Gebrauch mit nach Hause genommen wird.*)

Jetzt liegt also nicht mehr im Tode des Thieres die Stellvertretung für den vom Schuldigen verdienten Tod, sondern in der Darbringung der mit der Schuld belasteten Thierseele (dem Blut) liegt die Stellvertretung für die Seele des Schuldigen, und diese letztere Stellvertretung gewinnt erst dadurch ihren Sinn, dass das Opfer zugleich als symbolischer Stellvertreter des Gottes figurirt, welcher durch die Thierseele der Menschenseele die Schuld abnimmt. Indem der Gott durch Annahme des Opfers die Symbolik dieser zweiseitigen Stellvertretung ratificirt und auf Grund derselben den Schuldschein des Menschen zerreisst, wird die Seele des Opfers in Wahrheit zum Mittler zwischen Gott und der Menschenseele. So heisst es 4. Mos. 17, 11: „Denn die Seele des Fleisches ist im Blut, und ich habe es (das Blut) euch gegeben zum Altar, zu sühnen (wörtlich: zuzudecken) eure Seelen, denn das Blut sühnt (deckt die Schuld zu) durch die Seele.“

*) Bei den Juden wird wenigstens in dem Sündopfer oder dem „hochheiligen“ Sühnopfer dieser engere Sinn des Opfers festgehalten und nur das Blut dargebracht; das ganze Thier wird aber als nunmehr geheiligt betrachtet und deshalb von profaner Verwendung ausgeschlossen. Es wird entweder durch Verbrennen an ungeweihtem Orte vernichtet, oder doch bloss den Priestern zur Nahrung gestattet. Weniger heilig ist das Dankopfer, wo das Thier von Priestern und Laien gemeinsam bei fröhlichem Mahle verzehrt wird; noch weniger heilig das Brandopfer oder Ganzopfer, wo über die nicht auf dem Altar verbrannten Theile dem Opfernden die Verfügung zusteht.

Während auf Grund einer einseitigen genugthuenden Stellvertretung das Menschenopfer als das ernstere, tiefere, und das Thieropfer nur als ein feiger und schwächlicher Ersatz des Menschenopfers erscheint, stellt sich im Lichte der zweiseitigen Stellvertretung das Verhältniss etwas anders. Für gewöhnlich kann der Mensch theils der Beschaffenheit des Gottes wegen, theils seiner eigenen wegen nicht Stellvertreter des Gottes sein; aus ersterem Grunde nicht, wo der Gott noch zoomorphisch oder nicht mehr anthropomorphisch gedacht wird, aus letzterem Grunde nicht, wo die Differenz zwischen Mensch und Gott als zu gross zur Stellvertretung empfunden wird. Die Stellvertretung des Gottes durch das Thier wird leichter als Symbol verstanden, während der Mensch zu sehr Realität ist, als dass sich nicht die Unangemessenheit des Stellvertreters in den Vordergrund des Bewusstseins drängen und die Symbolik der Opferhandlung verdunkeln sollte. Darum finden wir das Menschenopfer im Sinne der zweiseitigen Stellvertretung nur bei wenigen Völkern entwickelt, wo es dann allerdings die höchste denkbare Form des Opfers darstellt; wir finden es daher in diesem Sinne auch nicht bei rohen, barbarischen Wilden, sondern bei milden, weichherzigen Kulturvölkern wie den Mexikanern, wo die zum Opfer bestimmten Menschen schon ein ganzes Jahr vorher in der Kleidung des betreffenden Gottes einhergingen und göttliche Ehren empfingen. Für schärfer Denkende kann freilich nur ein solcher Mensch ein zweiseitig stellvertretendes Opfer oder ein Versöhnungsvermittler sein, welcher in seiner menschlichen Erscheinungsform ein mehr als menschliches, ein gottgleiches Wesen birgt; ein solcher Mensch ist dann aber auch einzig in seiner Art und mit seinem Opfer hören die Opfer auf, schlägt die Naturreligion in geschichtliche Religion um, und als fortdauernder Kultus bleibt nur das wiederholte Essen von dem Leibe des Geopferten übrig, welches bei den meisten Thier- und Menschenopfern als Symbol der Aneignung des Opfers dient.

Aber auch schon das gewöhnliche bloss einseitig stellvertretende Menschenopfer hat ebenso wie das Keuschheitsopfer*) den moralisch-

*) Das Keuschheitsopfer ist vielleicht in vielen Fällen zu deuten als eine ethnologische Reminiscenz an die Zeit der Gesammtehe; im Lichte einer solchen würde die Beschränkung des Niessbrauches des Weibes auf einen einzigen Mann als eine willkürliche Entziehung desselben aus dem natürlichen Geschlechts-

propädeutischen Werth einer grossen Selbstbeherrschung, Selbstverleugnung und Selbstüberwindung, und wie sehr uns die theilweise Ausartung desselben zu grausamen Martern und massenhaften Schlächtereien anwidern mag, so darf man doch nicht verkennen, dass es überall aus einer hohen Opferwilligkeit und tiefen Inbrunst des religiösen Gefühls entspringt.

Nicht das Gleiche kann man von einer anderen Abart des Opferkultus, der magisch-theurgischen, sagen, da in ihr vielmehr die Selbstsucht des Menschen ihre höchsten Triumphe feiert, indem sie das Wechselverhältniss von Gott und Mensch in ein Dienstverhältniss der Götter verkehrt. Die Entwickelung einer magischen Theurgie entspringt aus der gedankenlosen Auffassung der Kultussymbolik und aus der Wahrnehmung, welche Wichtigkeit der Beobachtung der einzelnen symbolischen Ritualien zum Gelingen des Opferwerkes beigemessen wird. Ueberall, wo eine bereits ausgebildete Kultussymbolik besteht, gilt die strengste Beobachtung des konventionellen und traditionellen Ritus als Hauptbedingung; an ihr liegt es, das Opfer dem Gott wohlgefällig zu machen, aus ihr namentlich muss die Annahme des Opfers durch den Gott errathen werden. Wie überall die Gedankenlosigkeit die Bedingungen eines Erfolges und die Symptome seines Eintrittes mit den wirkenden Ursachen verwechselt, so auch hier; das Symbol in seiner Aeusserlichkeit und losgelöst von seiner wahren Bedeutung wird als zureichende Ursache der Sinnesänderung des Gottes angesehen, und als unfehlbares Zwangsmittel zur Herbeiführung derselben angewendet. Von der inneren Bedeutung des Symboles wird nur das festgehalten, was diese Auffassung zu stützen geeignet ist, das Uebrige aber fallen gelassen, oder durch neue magisch-mystische Vorstellungen ersetzt, und diese Umwandlung wird um so leichter vor sich gehen, je mystischer bereits die innere Bedeutung des Symbols entwickelt ist.

Hier spielt zunächst die Vorstellung eine Rolle, dass das Blut oder der Somatrank oder der Wein etwas dem Gotte unentbehrliches sei; lässt der Mensch ihn eine Weile danach dürsten und bietet es ihm dann wieder dar, so ist der Gott gezwungen, jeden beliebigen Gegendienst zu leisten, um sein Bedürfniss zu stillen. Diese Anschauung

kommunismus, als ein Unrecht der monogamischen Braut gegen ihr Volk erscheinen, welches der Sühne durch eine wenigstens zeitweilige Prostitution vor dem Eintritt in die monogamische Ehe bedarf.

ist theilweise in Persien, besonders aber in Indien hervorgetreten, wo überhaupt die magische Theurgie den breitesten Raum beansprucht; in den westlichen arischen Stämmen hat dagegen mehr die juridisch-moralische Auffassung des Opfers Platz gegriffen und hat mystische Vertiefungen ebenso wie theurgische Ausschreitungen fern gehalten. Der Gedanke, dass die Götter auf die Opfernahrung der Menschen angewiesen seien, konnte auch erst dann in den Vordergrund treten, als sie zu untergeordneten Wesen herabgesetzt waren, und eine höhere Einheit über ihnen den Thron der Gottheit bestiegen hatte. Soma und Blut erschienen nun als ganz besondere Säfte; wie sie die Menschen zur Weissagung begeisterten, so holten sich auch die Götter erst aus ihnen ihren Enthusiasmus, ihr Wissen und ihren starken Muth, während sie ohne dieselben in jeder Hinsicht schrumpften. Aber der Zwang des Opfers war ein noch tieferer dadurch, dass die Mystik der Seelendarbringung darin enthalten und die Mystik der kosmogonischen Symbolik damit verknüpft war. Sobald der Gedanke wegfiel, dass die Annahme oder Ablehnung des Opfers im Belieben des Gottes stand, sobald man zu dem Glauben gelangte, durch die Qualität des Opfers selbst die Annahme desselben sammt allen ihren Consequenzen erzwingen zu können, war der magischen Theurgie und der ausschweifendsten Mystik Thür und Thor geöffnet.

Die Frage der Annahme oder Ablehnung des Opfers, welche so wichtig war, war ursprünglich dem Glauben des Opfernden anheimgestellt: da es aber dabei sehr auf die Kunst der Zeichendeutung ankam, und hierzu Uebung und Erfahrung gehörten, so wurde die Mitwirkung älterer angesehener Männer bei der Opferhandlung zum Bedürfniss, wozu sich ungesucht das Familienhaupt oder der Stammesälteste als geeignetste Persönlichkeit darbot. Bei fortschreitender Differenzirung der Berufskreise einerseits und bei wachsender Komplikation des Ritus und der Zeichendeutung andrerseits musste sich eine Trennung des priesterlichen Berufs von allen übrigen herausbilden. Je mehr der Laie die Fähigkeit verlor, die Angaben des Priesters über stattgehabte Annahme des Opfers zu überwachen und auf ihre symptomatische Begründung hin zu prüfen, desto mehr trat ihm der Priester als der unmittelbare Repräsentant des Gottes gegenüber, als der Verkünder der göttlichen Willensentschliessung. Die Priester andrerseits hatten das offenbare Interesse, durch Wahrung und Steigerung des Ritus ihre Unentbehrlichkeit und ihr Ansehen zu

erhöhen, also auch die Begründung ihrer Aussprüche in ein mystisches Dunkel zu hüllen, dafür aber desto strenger auf kleinliche Beobachtung der rituellen Formen von Seiten der Laien zu halten. Dadurch wurde den Laien die Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen der Symbole erschwert, also auch die denselben innewohnende Bedeutung verdunkelt, und die abergläubische Vorstellung begünstigt, dass die Priester, welche allein die Kenntniss besassen, das Opfer wirksam zu machen, auch im Besitze der Macht seien, diesen Erfolg zu verbürgen, d. h. den Willen der Gottheit durch den Cultus nach ihrem Willen zu lenken. Eine solche Ansicht von der Macht des Priesterthums war allzu vortheilhaft für den Einfluss desselben auf das Laienthum, als dass ihrer Entstehung und ihrem Wachsthum ein ernstlicher Widerspruch von den Priestern entgegengesetzt worden wäre, und daher kommt es, dass überall mit einem ausgebildeten und einflussreichen Priesterstand auch eine gewisse Veräusserlichung und abergläubische Entartung des Laienthums Hand in Hand geht, welche der magisch-theurgischen Auffassung des Kultus, d. h. also auf dieser Stufe: des Opfers und Gebetes, Vorschub leistet. So sinnlos es ist, die Religion für eine Erfindung des Priesterthums zu erklären, so kurzsichtig ist es andrerseits, den Einfluss des Priesterthums auf die Religion zu unterschätzen, oder bloss die günstige und nicht auch die ungünstige Seite dieses Einflusses sehen zu wollen.

Glücklicherweise sorgt die Vorsehung dafür, dass trotz aller örtlichen und zeitlichen Entartungen der Entwickelungsgang der Ideen im Ganzen und Grossen gesichert bleibt, dass entweder die Verdunkelung der Idee in einem Volke nur schichtweise stattfindet und durch Regeneration des Volksgeistes von innen heraus überwunden wird, oder dass die aus eigner Kraft erneuerungsunfähigen Völker durch den inzwischen stattgehabten Fortschritt der Idee in andern Völkern auf eine höhere Stufe gehoben werden, wenn sie nicht ganz aus dem Entwickelungsprocess der Menschheit ausgeschaltet werden. Dieser Verlauf der Sache kann auch durch die unwillkürliche Geltendmachung priesterlicher Standesinteressen nur gehemmt, nicht aufgehalten werden.

Was wir von den Erörterungen über den Kultus der Naturreligion festzuhalten haben, ist die Thatsache, dass das Opfer in der gesammten Naturreligion den Mittelpunkt und Inbegriff des Kultus

bildet, dass es sich allmählich von der ursprünglichen Bedeutung eines den Gott nährenden und erfreuenden Geschenks zur juridischen Bedeutung eines Strafloskaufs erhebt und von dieser durch mystisch-symbolische Nebenbedeutungen hindurch zu der Bedeutung einer mystisch-symbolischen Mittlerschaft der Opferseele durch zweiseitige Stellvertretung vertieft.

Schon in dem Strafloskauf liegt ein über die juridische Bedeutung hinausgehendes ethisches Moment; der Opfernde feiert in dem Opfer den Sieg der sittlichen Weltordnung über seinen egoistischen Eigenwillen, indem er die stattgehabte Verletzung derselben als etwas, das nicht hätte sein sollen und nicht wieder vorkommen soll, von sich loslöst und abthut, und zwar feiert er diesen Sieg der sittlichen Weltordnung nicht wie ein Verbrecher, dem in der Strafe sein Recht widerfährt, sondern als einen Akt freiwilliger Hingebung, welche der von Rechts wegen verwirkten göttlichen Strafe zuvorkommt. Unbekümmert darum, ob die Strafe der Götter ihn im gegebenen Einzelfall wirklich ereilen, oder ob sie an ihm vorbeigehen werde, bietet der Schuldbewusste einen Theil seines Eigenthums dem Gott als freiwillige Sühne dar; mag es immerhin die Furcht vor der wahrscheinlichen Strafe und der Wunsch, das grössere Uebel durch ein freiwillig übernommenes kleineres abzuwenden, sein, was in ihm als Motiv wirkt, die Wiederherstellung des gestörten religiösen Verhältnisses anzustreben, so ist doch darum nicht gesagt, dass dieses Motiv in seiner egoistischen und eudämonistischen Beschaffenheit ihm auch zum Bewusstsein kommen müsse. Der Wunsch nach Wiederherstellung des durch die Beleidigung des Gottes gestörten religiösen Verhältnisses wird für das religiöse Bewusstsein zum Selbstzweck, zur Befriedigung eines unmittelbaren religiösen Bedürfnisses, und wenn auch das egoistische Motiv unbewusst bestehen bleibt und als verstärkende Ursache dieses Wunsches zu wirken fortfährt, so verselbständigt sich doch ihm gegenüber das religiöse Bedürfniss nach Wiederherstellung des ungetrübten religiösen Verhältnisses mehr und mehr, und damit vollzieht sich eine allmähliche Moralisirung der religiösen Triebe und Anlagen, welche zur gänzlichen principiellen Ablösung des religiösen Bewusstseins vom Eudämonismus vorbereitet. In der Freiwilligkeit des Opfers, welche der Strafe zuvorkommt, in der Selbstüberwindung, welche zu solchem Entschlusse erforderlich ist, liegt ebensosehr ein moralisch erziehliches Moment, wie in dem damit verknüpften Schuld-

bekenntniss und Besserungsgelübde, dessen Wahrhaftigkeit und Ernst für die Annahme des Opfers als Vorbedingung gilt.

Diese moralischen Elemente des Kultus erhalten aber eine noch grössere Vertiefung in dem Fortgang zur symbolisch-mystischen Bedeutung des Opfers. Bei dem Loskauf mag der Zweck, die Wiederherstellung des religiösen Verhältnisses, ein religiöser sein, aber das Mittel ist doch ein bloss juridisches; bei der mystischen Vermittelung zwischen Gott und Mensch durch die Opferseele ist hingegen nicht bloss der Zweck, sondern auch das Mittel ein durch und durch religiöses, und damit erhält erst das Opfer seine wahrhaft religiös-ethische Färbung. Der Schuldige feiert hier den Sieg der religiös-sittlichen Weltordnung über seinen Eigenwillen dadurch, dass er seine Seele ohne Rest, seine ganze Seele oder sein Lebensprincip an Gott hingiebt, und diesen Akt geistiger Hingabe durch den Akt der Blutsprengung *) d. h. der Darbringung der Opferseele symbolisch darstellen lässt; indem die Opferseele von Gott als Träger seiner Schuld angenommen wird, indem der Gott selbst durch das Symbol des Opferthieres (oder Opfermenschen) die Schuld von dem Schuldigen nimmt, stellt die Opferhandlung, nicht mehr mittelbar, wie im Loskauf, sondern unmittelbar, das religiöse Verhältniss in seiner Integrität wieder her und besiegelt es als eine Seelengemeinschaft zwischen Mensch und Gott. So erscheint das Opfer als eine Wechselwirkung, in welcher der Mensch seine Seele als Princip des Lebens, wie es sein soll, d. h. des sündenlosen religiös-sittlichen Lebens, von Gott eben dadurch zurückempfängt, dass er sie und sein Leben ganz ihm hingab. Man sieht hieran, dass das Opfer sogar fähig ist, über die Sphäre der Naturreligion hinaus eine entscheidende Rolle zu spielen; es kommt dann nur darauf an, für den Begriff des Lebens, wie es sein soll, eine Bestimmung zu gewinnen, welche über den Vorstellungskreis der Naturreligion hinausführt. Daher kommt es, dass das Opfer auch im abstrakten Monismus und im Theismus nicht erlischt, sondern nur seine Bedeutung ändert; hier kam es nur darauf

*) Bei dem mexikanischen Menschenopfer ist der Hauptakt die Darbringung des noch zuckenden und rauchenden Herzens, das aus der Brust des lebenden Opfers gerissen wird; offenbar bedeutet dieses die Hingabe des Herzens aller Opfernden an die Gottheit, so dass hier das Herz an Stelle des Blutes als Repräsentant der Seele und des Gemüthes gilt.

an, seine Stellung in der Naturreligion darzulegen und den Process der Moralisirung des Kultus zu verfolgen, wie er mit dem Process der Moralisirung des socialen Lebens und der religiösen Objekte Hand in Hand geht.*)

4. Der Verfall des Henotheismus.

Der Henotheismus beruht auf einem Widerspruch. Der Mensch sucht die Gottheit und findet die Götter; er wendet sich an jeden dieser Götter, als ob sie die gesuchte Gottheit wäre, und leiht ihm Prädicate, welche die Gottheit der übrigen Götter in Frage stellen. Weil er sich aber mit verschiedenen Wünschen an verschiedene Götter zu wenden hat, kann er nicht bei einem der Naturgötter stehen bleiben, wechselt den Gegenstand seines religiösen Verhältnisses und behandelt jedesmal den einzelnen Gott als die Gottheit schlechthin, ohne zu bemerken, dass er selbst allen Göttern die Gottheit abspricht, indem er sie abwechselnd jedem einzelnen zuschreibt. Dadurch, dass dieser Widerspruch anfänglich unbemerkt bleibt, wird die Entstehung der Religion möglich; dass dieser Widerspruch aber auch im Fortgang der Kultur unbemerkt bleibt, ist nur möglich, wenn eine hohe Intensität des religiösen Gefühles die Anwendung der Verstandeskritik auf den Gegenstand des religiösen Verhältnisses verhindert. Eine solche Intensität des religiösen Gefühles ist aber nicht immer und nicht überall zu finden, und schon eine in Intervallen auftretende Verstandeskritik genügt, um den Standpunkt des Henotheismus für die Dauer unhaltbar zu machen.

Es bieten sich ganz allgemein genommen zwei Möglichkeiten der Aufhebung dieses Widerspruches: entweder man hält die Einheit fest und lässt die Vielheit fallen, oder man hält die Vielheit fest und läst die Einheit fallen. Ersteres führt zum abstrakten Monismus, letzteres zum Polytheismus. Im ersteren Fall rettet man zwar die Einheit und gewinnt die Absolutheit, aber auf Kosten der konkreten Bestimmtheit; im letzteren Fall hält man die konkrete Bestimmtheit fest, büsst aber dafür nicht nur die Einheit, sondern auch die Absolutheit ein. Ersterer Weg führt unmittelbar aus dem Naturalismus heraus, da das

*) Vgl. über die Theorie des Opfers: Bähr, die Symbolik des mosaischen Kultus, Bd. II.

abstrakt Eine keine Naturerscheinung und kein Element mehr sein kann; letztere Umgestaltung beharrt zunächst innerhalb der Naturreligion, kann aber unter Umständen doch mittelbar zur Auflösung und Ueberwindung derselben führen, wenn die concrete Bestimmtheit der Einzelgötter so weit vergeistigt wird, dass ihre Identifikation mit Naturerscheinungen oder Elementen sich als unhaltbar herausstellt, ganz besonders dann, wenn ein Hauptgott allein zu dieser Vergeistigung gelangt und die in der Natürlichkeit stecken gebliebenen Naturgötter entthront. Beide Richtungen sind deshalb im Princip nicht als Verfall des Henotheismus, sondern als Fortbildungen desselben nach einseitigen Richtungen zu bezeichnen.

Wohl aber kann die polytheistische Umgestaltung des Henotheismus zum Verfall der Naturreligion führen, wenn das Bewusstsein der Einheit der Götter verloren geht, ohne dafür eine entsprechende Vertiefung und Vergeistigung ihrer concreten Bestimmtheit als Ersatz zu gewähren. Dann muss sogar das religiöse Bewusstsein auf eine tiefere Stufe hinabsinken, weil es nun aufhört, in jedem Gott die Gottheit zu sehen, in der natürlichen Beschränktheit des Gottes seine Absolutheit zu ahnen.

Solche Umgestaltungen, wie die genannten vom Henotheismus zum abstrakten Monismus oder Polytheismus vollziehen sich geschichtlich nicht als plötzlicher Umschwung, sondern als allmähliche Verschiebung des Schwerpunktes der religiösen Idee; deshalb behaupten, auch wenn die abstrakte Einheit in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins rückt, doch die vielen Naturgötter noch in der Peripherie desselben ihren Platz, und wird andernfalls die den vielen Göttern zu Grunde liegende Einheit nicht plötzlich ausgelöscht, sondern nur allmählich verdunkelt. Wenn der Culturfortschritt und die durch ihn bedingte Vergeistigung der Einzelgötter den Grund für die wachsende concrete Bestimmtheit, für ihre zunehmende Differenzirung, Sonderung von einander und Verselbstständigung abgeben, dann pflegt die zurückgedrängte Einheit sich immer neue Formen zu suchen, unter denen sie den verlorenen Platz im religiösen Bewusstsein zurückzuerobern strebt. Wenn umgekehrt die Kultur eines bereits zum Besitz des Henotheismus gelangten Volkes sinkt, oder, was auf die Dauer dieselben Wirkungen hat, in Stillstand geräth, oder wenn der henotheistische Vorstellungskreis auf ein noch religionsloses Volk von niederer Kulturstufe übertragen wird, dann geht der tiefere Sinn des Henotheismus

verloren, die einzelnen Götter werden in ihrer natürlichen Beschränktheit ohne Steigerung ihres Inhaltes und ohne die Idee ihres Zusammenhanges festgehalten, und der so entstandene Polytheismus repräsentirt dann die erste Stufe des Verfalles.

In wie weit Polytheismus ohne henotheistischen Hintergrund wirklich vorgekommen ist, oder noch jetzt bei Naturvölkern sich vorfindet, ist vorläufig nicht anzugeben, weil der Begriff des Henotheismus erst ganz neuen Datums ist, und allen Reisenden, welche den religiösen Vorstellungskreis der Naturvölker ausforschten, gänzlich unbekannt war. Wir dürfen also aus polytheistisch lautenden Reisebüchern noch nicht den Schluss ziehen, dass das henotheistische Bewusstsein den betreffenden Völkern gänzlich fehlte; ebenso werden religionsgeschichtliche Angaben sich meist auf die zu Tage liegende polytheistische Schale beschränken, ohne den etwa darin steckenden henotheistischen Kern zu berühren, da dieser für die betreffenden Völker selbst ein dunkler Hintergrund ihrer präcisen Göttergestalten, ein mehr Geahntes als Gewusstes, und darum wohl Gefühltes aber nicht Ausgesprochenes war. Andrerseits sind wir nicht berechtigt, bei jedem Polytheismus ohne weiteres einen henotheistischen Kern vorauszusetzen, wenn nicht bestimmte Symptome für denselben anzugeben sind.

Je stärker der henotheistische Zug im religiösen Bewusstsein ist, desto grössere Bürgschaft bietet er dafür, dass nur die obersten Götter der drei Hauptkreise die eigentlichen und höchsten Gegenstände der religiösen Verehrung bilden; je mehr aber diese Bürgschaft schwindet, desto mehr verzettelt sich der religiöse Gedanke unter die unbegrenzte Vielheit der vergöttlichten Naturerscheinungen. Diese werden nicht erst zu göttlichem Range erhoben, denn das sind sie schon im Henotheismus, der die gesammte Natur beseelt; aber sie drängen sich in den Vordergrund, sobald der Maassstab für die Rangordnung der göttlichen Würde gefallen ist. Jeder Berg, Fluss, Bach, Quell, Wind, Baum u. s. w. beansprucht nun eine gleiche Beachtung wie der Himmel oder das Gewitter, jeder kleinste Stern will ebenso gut wie die Sonne als göttliches Wesen geehrt sein. Tritt an die Stelle der Rangordnung die abstrakte Gleichheit der göttlichen Natur, werden die Götter nicht mehr gewogen, sondern gezählt, so erdrückt natürlich die zahllose Vielheit der göttlichen Naturwesen das Interesse an den im Henotheismus an der Spitze stehenden Göttern, und diese verschwinden unter der Masse der übrigen. Dafür treten unter den beseelten Natur-

dingen diejenigen in den Vordergrund des religiösen Bewusstseins, welche zufällig dem Menschen am nächsten stehen in äusserlicher, räumlicher und zeitlicher Hinsicht; der Berg, der seiner Wohnung am nächsten liegt, der Baum, der sie beschattet, der Bach, der an ihr vorbeifliesst, der Quell, der ihn und sein Vieh tränkt, der Wind, der am häufigsten in seinem Thale weht, der Stern, unter dem er geboren u. s. w. werden ihm wichtig, nur weil sie zufälligen Bezug auf ihn haben. Die ästhetische Erhabenheit des Henotheismus wird in die kleinlichen Verhältnisse der Umgebung und des Einzellebens herabgezerrt und der Polytheismus der hohen Himmelsgötter sinkt zur Karrikatur seiner selbst herab.

Aber der Mensch bleibt immer derselbe Egoist, der er als Henotheist war, und solche fratzenhafte Nachäffung der Naturreligion des Himmels in kleinlichstem Kreise würde praktisch unmöglich sein, wenn der Mensch sich in seinem Glauben an die Macht seiner Götter hier ebenso wie bei den grossen Himmelsgöttern lediglich an das halten wollte, was seine Wahrnehmung ihm zeigt. Dass Himmel, Sonne, Mond und Gewitter ihm das Wetter machen und das Gedeihen seiner Unternehmungen bestimmen, das sieht er, wenn sein Verstand nicht gar zu unentwickelt ist; dass aber ein bestimmter Berg, Quell, Baum oder Stern seine Wünsche erfüllen oder durchkreuzen, ihm Glück oder Unglück bringen kann, das liegt jenseits aller möglichen Wahrnehmung und ist lediglich Sache des Glaubens. Wenn die grossen Himmelsgötter seine Wünsche erfüllen, so liegt bei der Natürlichkeit seiner Wünsche in der Regel auch die Natürlichkeit ihrer Erfüllung zu Tage; wenn aber die besonderen Naturdinge als Wunscherfüller betrachtet werden sollen, so ist die natürliche Vermittelung solcher Leistungen in Bezug auf die meisten Wünsche ausgeschlossen, und muss dieser Glaube sich auf die Annahme übernatürlicher, aussergewöhnlicher, unsichtbarer Kräfte in den Naturdingen stützen.

Es genügt hier nicht mehr, die Naturdinge beseelt zu denken, sondern ihren Seelen müssen selbstständige Kräfte beigelegt werden, welche über die natürlichen Kräfte der Dinge hinausgehen; es ist also eigentlich dann nicht mehr das Naturding als solches, welches die religiöse Verehrung geniesst, sondern der Dämon, welcher in dem Dinge haust. Solche Annahme ist erst möglich bei einem vorgerückten Stande der Bildung, welcher erst auf Grund anderweitiger religiöser Ansichten sich entwickelt haben kann; dagegen ist sie unmöglich im

primitivsten Naturzustande. Hierin liegt der sicherste Beweis, dass eine solche religiöse Anschauung nur aus dem Verfall einer autochthon entstandenen abgeleitet werden kann, aber niemals selbstständig aus einem religionslosen Zustande sich entwickelt haben kann; der Dämonismus deutet immer auf den Verfall eines Polytheismus hin, in welchem die vielen Götter bereits eine konkrete geistige Bestimmtheit über ihre natürliche hinaus erhalten hatten und welche nun in der Weise entartet, dass alles Geistige des geistigen Inhaltes verloren geht und nur die Machtsteigerung über die Natursphäre hinaus als dämonisches Plus erhalten bleibt. Hiermit findet auch ein Verlassen der Naturreligion als solcher, nämlich der Identität von Naturerscheinung und Gott statt; aber anstatt über die Natur hinauszukommen, verirrt sich hier das religiöse Bewusstsein zur blossen Unnatur. Da er im Princip über die Stufe des Naturalismus sich nicht erhebt, charakterisirt sich der Dämonismus als Aberglaube; denn Aberglaube ist alles, was auf der jeweiligen Stufe des religiösen Bewusstseins eine Verirrung von dem Princip derselben ohne principielle Ueberwindung derselben aufweist.

Der dämonistische Aberglaube stützt sich auf einen Bestandtheil des henotheistischen Vorstellungskreises, der in diesem eine zwar untergeordnete, aber berechtigte Rolle spielt, den Glauben an ein Fortleben nach dem Tode und die hierauf gebaute Ahnenverehrung. Der Traum bietet jedem das tägliche Beispiel, dass die Seele sich in einer der wirklichen analogen Sinnenwelt ergeht, während der Leib erschlafft auf seinem Lager ruht; die ekstatische Vision zeigt, dass diese Entrückung der Seele aus dem Leibe auch im wachen Zustande mit oder ohne Konvulsionen und Starrkrampf stattfinden kann; was liegt da näher als die Vermuthung, dass auch der Tod eine solche Entrückung der traumwandelnden Seele aus dem Leibe sei, nur mit dem Unterschied, dass ihr die Rückkehr abgeschnitten ist.

Diese Beobachtungen und Schlussfolgerungen sind die natürliche Grundlage für den Glauben an die Erfüllbarkeit des Unsterblichkeitswunsches, in demselben Sinne, wie die Himmelserscheinungen die natürliche Grundlage für den Glauben an die Erfüllbarkeit des irdischen Glückseligkeitswunsches bilden. Wie das ganze religiöse Verhältniss im Heidenthum nach seiner subjektiven Seite principiell und ausschliesslich auf Eudämonismus beruht, so darf es uns auch nicht wundern, dass der Glaube an die Fortdauer nach dem Tode ein

eudämonistisch begründeter ist; wie allein der egoistische Wunsch den himmlischen Naturerscheinungen und Elementen einen mehr als natürlichen, einen religiösen Charakter verleiht, so ist er es auch allein, welcher die Deutung des Todes nach Analogie des Traumschlafes oder der visionären Ekstase von einer leeren Möglichkeit zum Gegenstand religiöser Sehnsucht und religiöser Ueberzeugung erhebt. Der Wille zum Leben, der in diesem Leben nach Glückseligkeit hungert, mag nicht abdanken, und der hienieden unbefriedigte Glückseligkeitswunsch spinnt seine Fäden in ein Leben nach dem Tode hinüber, das zwar den gröberen Sinnen des lebendigen Leibes sich entzieht, aber doch selbst durch und durch sinnlich nach Analogie des Traumlebens gedacht wird.

Das menschliche Leben nach dem Tode ist also ebenso wie das der Götter als Leben in einer übersinnlichen Sinnlichkeit zu denken, übersinnlich im Verhältniss zu unseren irdischen Sinnen, aber sinnlich an und für sich in potenzirter Gestalt. Demgemäss kann das menschliche Leben nach dem Tode des irdischen Leibes dazu benutzt werden, die Vorstellungen von der Beschaffenheit der Götter und ihres Lebens näher auszumalen, unbeschadet der verbleibenden Unterschiede. Mit dem Maassstabe unserer Sinnlichkeit gemessen kann die beim Tode aus dem Leibe entweichende Seele nur klein sein, da sie sich der Wahrnehmung für gewöhnlich entzieht, also höchstens „daumengross“; sie wird deshalb auch als kleines Thier vorgestellt, das aus dem Munde des Sterbenden unbemerkt entschlüpft. Sie braucht aber darum nicht daumengross oder in thierischer Gestalt zu bleiben, nachdem sie die definitive Trennung vom Körper vollzogen; sie ist wandelungsfähig wie die Traumgestalten oder wie die Göttergestalten, und wird zumeist in einer dem Verstorbenen ähnlichen Grösse und Gestalt vorgestellt. Natürlich muss bei solcher Ausdehnung des kleinen entwichenen Seelendinges der Stoff in grosser Verdünnung auftreten, so dass der Geist relativ körperlos als blut- und fleischloser Schatten erscheint, ohne doch darum stofflos oder immateriell zu sein; auch ist er durch seine relative Stofflichkeit und Sinnlichkeit befähigt, mit den Lebenden in Wechselwirkung zu treten, wenngleich er wegen seiner relativen Uebersinnlichkeit sich nur ausnahmsweise (z. B. in Träumen und Visionen) dem Menschen sinnlich wahrnehmbar machen kann.

Es ist selbstverständlich, dass Menschen, welche sich von den Geistern ihrer Todten in dieser Gestalt umgeben, beobachtet und be-

wacht glauben, ein anderes Verhältniss zu den Vorfahren einnehmen werden, als solche, die sie mit dem Tode der völligen Vernichtung anheimgefallen glauben. Die Pietät hat hier einen Anhaltspunkt zur Bethätigung; man scheut sich davor, etwas zu thun, was man bei Lebzeiten derselben vor ihren Augen unterlassen haben würde, man setzt ihnen Speisen und Getränke vor, selbst dann noch, wenn das Opfer die Bedeutung der Götterfütterung bereits abgestreift hat und man lauscht in Träumen und Wahrzeichen auf die nützlichen Winke, welche sie ihren Lieben zu ertheilen sich bewogen finden. Dieser Ahnenkultus hält sich aber in den Grenzen einer einfachen Fortsetzung der pietätvollen Verehrung, die man ihnen im Leben gezollt hat, und höchstens verleiht das Geheimniss des Jenseits demselben eine mysteriöse Weihe. Erst dann, wenn die Ahnengeister zu Schutzgeistern des Hauses oder der Familie emporgeschraubt werden, kann die Verehrung derselben den Charakter eines religiösen Kultus im engeren Sinne gewinnen, insofern sie angefleht werden, ihre Schutzmacht wirksam zu bethätigen, Unheil abzuwehren und Glück und Segen zu spenden; aber selbst in dieser schon dem Gebiet des Aberglaubens angehörigen Steigerung bleibt der Ahnenkultus ein durchaus untergeordnetes Beiwerk der henotheistischen Religionen, und in dieser untergeordneten Stellung ein verhältnissmässig unschädlicher Aberglaube.

Anders, wenn der Verfall des Henotheismus und der Haupt-Götterkreise diesen vorher untergeordneten Aberglauben frei macht und ihm Raum gewährt, in den Vordergrund zu treten, oder wenn ein religionsloses Volk mit einem henotheistischen Volke in Berührung kommt, und zwar für diesen Geisterkultus Verständniss gewinnt, nicht aber für den henotheistischen Stamm, an welchem diese Schlingpflanze wuchert. Auf diese Weise dürften beispielsweise die Nordmongolen den Dämonismus und Ahnenkultus von den Chinesen überkommen haben; während er bei den letzteren das gemüthliche Beiwerk ihres rationalistisch abgeblassten Himmel-Erd-Henotheismus bildet, ist er bei ersteren vom Schamanenthum zur widerlichen Fratze verselbstständigt.*) In solchem Falle schmilzt der Ahnenkultus mit der vor-

*) Dass auch innerhalb einer höheren Religionsform der Dämonismus als superstitiöses Zersetzungsprodukt auftreten kann, dafür brauchen wir die Beweise nicht in der Ferne zu suchen, da der Spiritismus sie uns nahe genug legt.

her erwähnten Verehrung untergeordneter Naturdinge zusammen, indem die Vorstellung der Geister von den verstorbenen Menschen auf die dämonischen Seelen der Naturobjekte übertragen wird. Die Natur wimmelt dann von Sterngeistern, Nixen, Kobolden und Gespenstern, die den Menschen weniger schützen als äffen und necken, ängstigen und quälen; der Mensch hat von diesen naturwidrigen und doch geistlosen Ausgeburten seiner Phantasie weder geistige noch moralische Förderung zu erwarten, sondern hat nur beständig gegen physische Schädigung durch dieselben auf der Hut zu sein, sei es dadurch, dass er sie beschwichtigt, sei es dadurch, dass er sie als gleichstehende Macht bekämpft.

Die grossen Naturmächte sind zwar furchtbar, aber auch gnädig und segensreich; von den kleinen Dämonen ist aber eine regelmässige segensreiche Wirkung nicht wahrnehmbar, und wenn ihnen überhaupt eine Macht zugeschrieben werden soll, so muss sie wesentlich in der tückischen Schädigung der menschlichen Glückseligkeit und in der launischen Durchkreuzung seiner Zwecke gesucht werden, während die Unterstützung menschlicher Zwecke nur ausnahmsweise als eine besondere Art dämonischer Laune vorkommen kann. Schädigung und Förderung der menschlichen Zwecke liegen aber jedenfalls hier principiell jenseits der Naturkraft des Naturdinges, und sind als eine wenn auch nicht übernatürliche, so doch aussernatürliche Wirkung der in den Naturdingen hausenden Dämonen zu betrachten, ebenso wie die Wirkungen der Ahnengeister aussernatürlich gedacht werden müssen; im Gegensatz zu der völlig natürlichen Wirkungsweise der grossen Naturgottheiten eröffnet der dämonistische Aberglaube das Gebiet der Magie im Wissen und Handeln.

Die Dämonen befinden sich permanent in dem Zustand, wie die Seele des Menschen ihn ausnahmsweise in der Ekstase erlangt; dieser Zustand erschliesst aber nach dem allgemeinen Volksglauben ein Schauen in räumliche und zeitliche Ferne, und ein Wirken mindestens in räumliche Ferne. So gewinnen die Dämonen gleichsam durch die unheimliche Abnormität ihres Wirkens einen Ersatz dafür, dass sie die erste Voraussetzung ihrer Qualifikation zu Objekten eines religiösen Verhältnisses, die unvergleichliche Ueberlegenheit, eingebüsst haben. Nicht jeder Mensch besitzt die Fähigkeit der Ekstase; wer den Vorzug derselben geniesst, der ist damit zum Mittler zwischen Geistern und Menschen, d. h. zum Priester des Dämonismus prädestinirt. Wenn-

gleich er nur ausnahmsweise von den Fähigkeiten Gebrauch machen kann, über welche die Dämonen beständig verfügen, so kann er doch die Konkurrenz mit ihnen aufnehmen, und das religiöse Verhältniss zwischen den Dämonen und gewöhnlichen Menschen vermitteln. Da die Dämonen den Menschen positiv nichts zu bieten haben, so fällt mit ihrer überlegenen Macht auch das Gebet im eigentlichen Sinne fort; an Stelle desselben tritt die Mantik, an Stelle der Wünsche nach anderweitiger Gestaltung der Zukunft das Wissen um die thatsächliche Gestaltung derselben, welches die rechtzeitige Anpassung des eigenen Verhaltens an den Lauf der Dinge ermöglicht. An Stelle des Opfers tritt die Zauberei, d. h. an Stelle der Mittel zur Erweckung einer günstigen Gesinnung in den Göttern die magische Bewältigung ihrer schädlichen magischen Einflüsse, sei es durch Wort (magische Beschwörungsformeln) oder That (theurgische Opferceremonien oder sonstiges symbolisches Thun). So wird das überlegene Wissen der Dämonen für die menschlichen Zwecke verwerthet, indem die Priestermedien es sich von ihnen mittheilen lassen; so werden die bösen Absichten der Dämonen im Wettkampf magischer Wirkungen überwunden (z. B. die Kranken durch Austreibung der Dämonen geheilt), oder auch die Dämonen gezwungen, ihre Macht im Dienste des menschlichen Willens zu verwenden.

Wenn aber doch das Priestermedium die Aufgabe hat, mit den Dämonen in Konkurrenz zu treten und in dieser Konkurrenz seine Ueberlegenheit über dieselben siegreich zu bewähren, so ist es nur ein konsequenter Schritt weiter, dass es selber ganz und unmittelbar an die Stelle der Dämonen tritt, indem es durch eigene Kraft dem Menschen die Zukunft erschliesst oder die gewünschten magischen Wirkungen (Unverwundbarkeit, Tod oder Krankheit der Feinde, Wetteränderung) hervorzaubert; damit ist dann die Zersetzung der Religion nach dieser Richtung zum Ende gelangt, insofern der an die Stelle der Dämonen getretene Mensch dem Menschen nicht mehr Objekt des religiösen Verhältnisses sein kann. Diese letzte Konsequenz wird eben darum gern vermieden, weil ein Volk, welches einmal Religion gekostet hat, nicht gut mehr ohne dieselbe leben kann; es bleibt daher auch neben selbstthätiger Mantik und Zauberei der Priestermedien doch immer auch noch die Vermittelung derselben zwischen Dämonen und Menschen bestehen.

So wenig die Selbstthätigkeit der Priestermedien unter Aus-

scheidung der Dämonen eine Religionsform mehr zu begründen im Stande ist, so wenig vermag dies die Wechselwirkung der lebenden und verstorbenen Menschen allein unter Ausscheidung aller übermenschlichen Geister; denn der Mensch steht dem Menschen, auch wenn der Tod seine Erscheinungsform verändert hat, doch zu sehr als coordinirtes Wesen gegenüber, um für sich allein als ausreichendes Objekt eines religiösen Verhältnisses gelten zu können. Immer muss der Geisterkultus, um sich als Religion hinstellen zu können, Bestandtheile einer anderweitigen Religionsstufe mit sich verschmelzen, mögen dies nun bei Naturvölkern Naturgeister, Sideralgeister und Elementargeister, oder mögen es bei dem Spiritismus der Kulturvölker Bestandtheile einer Kulturreligion (Engel und Teufel, verstorbene Heilige u. s. w.) sein. Ueberall, wo der Dämonismus als Zersetzungsprodukt des Henotheismus auftritt, mischt sich in ihm der Kultus der Naturgeister mit dem Kultus der Ahnengeister; gleichviel ob im besonderen Falle die eine oder die andere Seite überwiegt, repräsentirt er in dieser Mischung die zweite Stufe in dem Verfall des Henotheismus, wie der Polytheismus die erste und der Fetischismus die dritte und letzte. Dass der Dämonismus, oder wie er von anderen Seiten genannt wird: der Animismus, etwas anderes als ein Zersetzungsprodukt einer höheren Religionsform, dass er eine selbstständig auftretende und sich unmittelbar aus der Religionslosigkeit entwickelnde Stufe des religiösen Bewusstseins darstellen könne, ist nicht nur nach dem ganzen physiognomischen Eindruck, den er gewährt und nach den spiritistischen Analogien der Gegenwart höchst unwahrscheinlich, sondern es stehen einer solchen Annahme auch direkte ethnologische und psychologische Gründe entgegen. Die Ethnologie kennt kein Beispiel eines rein dämonistischen oder animistischen Volksglaubens, sondern lässt überall mehr oder minder deutlich die Spuren eines zu Grunde liegenden und bloss verblassten Henotheismus durchschimmern; wo die Berichte es anders erscheinen lassen, beruhen sie auf unzulänglichen und oberflächlichen Informationen der Reisenden bei den ungebildetsten und abergläubischsten Volksschichten, welche immer noch geneigt sind, den von ihnen geahnten, wenn auch nicht gewussten tieferen Kern ihrer Religion als heiliges Mysterium vor den Blicken profaner Neugier eines Fremden zu verschleiern und nur die roheren Aeusserlichkeiten preiszugeben. Die Psychologie aber lehrt, dass die Seelen Verstorbener und die Dämonen nicht jene unvergleichliche Machtüberlegenheit über

den (theurgischen) Menschen besitzen, welche zur Entstehung eines religiösen Verhältnisses nöthig ist, dass also überall da, wo der Dämonismus oder Animismus den Charakter eines religiösen Kultus zeigt, nothwendig eine auf anderer Basis ruhende Entfaltung des religiösen Bewusstseins vorhergegangen sein muss. Aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, würde eine genauere Betrachtung der dämonistischen Religionsformen zu dem Verständniss der Entwickelung des religiösen Bewusstseins nichts beitragen. —

Wir haben oben drei Stufen der Morphisirung oder Verbildlichung der Götter unterschieden, die unorganische, die zoomorphische und die anthropomorphische. In der ersten Periode werden die an und für sich gestaltlosen Himmelsgötter durch Felsstücke, Steine (namentlich vom Himmel gefallene), Klötze, Balken u. dgl. versinnbildlicht; in der zweiten Periode durch Thiere, theils bestimmte Thierindividuen, theils durch alle Individuen einer bestimmten Thierspecies, theils durch Bildnisse von thierischer Gestalt; in der dritten Periode endlich nehmen sie menschliche Gestalt an und die Götterbilder wachsen aus unorganischen oder thierischen Formen allmählich in menschliche Bildung hinein. Auf jeder Stufe repräsentiren die todten oder lebenden Darstellungen plastische Objektivirungen der Phantasie des Frommen; sie sind niemals der Gott selbst, sondern nur sein Abbild und sind immer mit dem Bewusstsein verknüpft, dass dieses Abbild die Vielgestaltigkeit des Gottes keineswegs erschöpft, sondern nur einen unvollkommenen symbolischen Anhaltspunkt für die erlahmende Phantasie der Frommen, oder für Fromme von unproduktiver Phantasie liefert. Das todte oder lebende Götterbild soll ursprünglich nichts weiter, als der Phantasie eine Stütze oder ein Schwungbrett liefern, vermittelst dessen sie sich zur eigenen Anschauung des Gottes emporschwingt, und in diesem Sinne bilden sie ständige Hilfsmittel des Kultus, welche, wie alle Dinge dieser Art, einen Antheil an der Heiligkeit des Kultus (als der äusseren Darstellung und Bethätigung des religiösen Verhältnisses) gewinnen. Nicht das todte oder lebende Götterbild wird angebetet, sondern der Gott; nicht in dem Götterbilde wohnt der Gott, sondern das Bild leitet die Phantasie des Frommen zur Anschauung des Gottes hin, und nicht durch das Götterbild vernimmt und erfüllt der Gott die Wünsche des Lebens, sondern ganz unabhängig von dessen Existenz. Jede andere Auffassung widerspricht dem Begriff und Princip der Naturreligion (der Identität von Gott und Naturerscheinung oder

Element), ist also als Aberglaube vom Standpunkt der Naturreligion zu bezeichnen.

Aber ein solcher Aberglaube drängt sich überall unwillkürlich ein, indem die Gewöhnung an die Heiligkeit des Götterbildes und die stupide Unfähigkeit zum Verständniss seiner blos indirekten Bedeutung dazu führt, die Vorstellung des Gottes mit derjenigen seines Bildes enger und enger zu associiren, eine vorzugsweise Einwohnung des ersteren im letzteren und sogar eine Vermittelung der Receptivität und Aktivität des Gottes durch das Bild anzunehmen. Auf diese Weise tritt der Gott mehr und mehr hinter seinem Bilde zurück, und letzteres wird selbst zum Objekt des religiösen Verhältnisses, anfänglich noch mit dem Bewusstsein, dass die Immanenz des Gottes es sei, welche es dazu macht, später aber mit wachsender Verdunkelung dieses Gedankens. Hört das Bewustsein von der Bedingtheit des Bilderkultus durch die Immanenz des Gottes im Bilde gänzlich auf, tritt das Bild in seiner nackten Sinnlichkeit an die Stelle des Gottes, empfängt es an und für sich als Bild die Qualifikation zur Anhörung und Erfüllung der menschlichen Wünsche, so ist es aus dem sakramentalen Kultusobjekt einer höheren Religionsstufe zum F e t i s c h herabgesunken.

Der Fetischismus wird sich entweder auf unorganische Objekte, oder auf lebende oder abgebildete Thiere, oder auf menschenähnliche Bildnisse beziehen, je nachdem er sich aus einer der drei genannten Stufen der Versinnbildlichung der Götter entwickelt hat; auf der zoomorphischen und anthropomorphischen Stufe treten zu den direkten Göttersymbolen die indirekten hinzu, die Ueberbleibsel und Erinnerungszeichen von heiligen Thieren und Menschen (Reliquien), denen dann selbst wunderbare Kräfte und Leistungen zugeschrieben werden. Diese verschiedenen Stufen des Fetischismus sind principiell gleichwerthig, da das, was ihnen eine verschiedene Dignität verleihen könnte, der Gedanke an die relative Adäquatheit des Symbols zur Gottheit, eben wegfällt. Wenn eine dieser Stufen allein, oder eine der höheren im entschiedenen Uebergewicht über die niederen auftritt, so kann man daraus auf die Verbildlichungsstufe schliessen, auf welcher der Henotheismus sich befand, dessen Verfall diesen Fetischismus erzeugte; gewöhnlich werden aber verschiedene Schichten sich über einander lagern, wodurch die Beschaffenheit der Ursprünge mehr oder minder verwischt wird, und diese Verwischung wird noch dadurch gesteigert,

dass der Fetischismus selten oder nie ganz rein, sondern entweder mit Dämonismus oder mit Polytheismus vermengt auftritt.

Wenn der Fetischismus als religiöse Weltanschauung einmal festen Fuss gefasst hat, so braucht er nicht bei der Verehrung der Fetische stehen zu bleiben, welche ihm direkt oder indirekt durch die verschiedenen Formen des Polytheismus und Dämonismus geliefert sind, sondern kann willkürlich jedes sich ihm darbietende Ding zur Würde eines Fetisch erheben. Meistens wird die Bestimmung des Fetisches selbst von abergläubischen Vorstellungen abhängig sein und jedenfalls ist sie unabhängig von der Voraussetzung realer Kausalität. Ein Fetisch, der den von ihm gehegten Erwartungen nicht entspricht, kann bestraft, abgesetzt, fortgeworfen oder vernichtet werden, so gut wie ein neues Ding zum Fetisch erhoben werden kann. Der Mensch kann sich täuschen, indem er ein bestimmtes Objekt für einen Fetisch hält, oder er kann sich täuschen, indem er dem Objekt den Fetischcharakter in höherem Grade beimisst, als er ihm wirklich zukommt; wenn er durch Erfahrung zufällig oder absichtlich (z. B. durch ungestrafte Zerstörung des Fetisch von Seiten eines Dritten) von seinem Irrthum überführt wird, so muss er nach einem andern Fetisch suchen, denn sein Glaube an den Fetischismus wird durch solche Erfahrungen gar nicht berührt. Von einem der Stufe des Fetischismus eigenthümlichen Kultus kann nach dem Gesagten nicht füglich die Rede sein, wenn man nicht das Prügeln der Fetische als solchen geltend machen will, das doch nur die roheste, sinnlichste Form der Theurgie darstellt; in Wirklichkeit ist aller auf dieser Stufe vorzufindende Kultus aus dem Polytheismus und Dämonismus herübergenommen.

Der Fetischismus kann ebenso wie der Dämonismus entweder durch den inneren Verfall einer höheren Religionsform in Folge sinkender oder stagnirender Volkskultur oder durch äussere Uebertragung der exoterischen Bestandtheile einer höheren Religionsform von einem höheren kultivirten Volk an ein tiefer stehendes Nachbarvolk oder an einen wandernden Stamm entstehen. Ueberall entwickelt sich in den roheren und ungebildeteren Volksschichten der Aberglaube, und wenn die höher stehende Minderheit die Kraft oder das Interesse verliert, beständig gegen diesen Aberglauben anzukämpfen, so überwuchert er leicht das eigentliche religiöse Leben, wie der Fetischismus der katholischen Völker der Gegenwart es allerwärts bekundet. Lässt die Minorität sich bei sinkender Volkskultur von den Tendenzen der Masse

auf deren Niveau herabziehen, so ist der autochthone Verfall der Religion in Fetischismus vollendet. Kommt aber ein religionsloses Nachbarvolk oder ein religionsloser wandernder Stamm mit einem religiösen Volk in Berührung, so wird ihm zwar die Ehrfurcht und Devotion der überlegenen Menschenrace gegen seine Götterbilder und deren Glaube an den eudämonistischen Nutzen solchen Verhaltens imponiren und zur äffischen Nachahmung reizen, aber es wird ihm das Verständniss für die symbolische Bedeutung dieser sinnlichen Gottheitsrepräsentanten verschlossen bleiben, und er wird im Fall der Nachahmung einen Fetischismus davon tragen, nicht nur dann, wenn die Volksschichten, mit denen er in Berührung kam, schon zu solchem Aberglauben hinneigen, sondern selbst dann, wenn sie noch von demselben frei sind.

Ob im besonderen Falle ein Volksstamm seinen Fetischismus als Zersetzungsprodukt einer früher besessenen höheren Religionsform oder als missverständliche Entlehnung von einem auf höherer Religionsstufe stehenden Volk oder endlich als Entlehnung aus zweiter Hand von einem selbst schon fetischistischen Volksstamm besitze, das kann zu sehr schwierigen geschichtlichen und ethnographischen Untersuchungen führen, die aber für die hier behandelten Fragen gleichgültig sind. Dass eine Menge Fälle des Fetischismus nur durch Verfall oder Entlehnung erklärt werden können, ist unbestreitbar; es liegt kein Grund vor, ausser dieser einen Erklärung noch eine zweite der spontanen Entstehung anzunehmen, da es keinen Menschenstamm von solcher Abgeschlossenheit und Unveränderlichkeit des Wohnsitzes giebt, dass nicht auch er in einer früheren oder späteren Periode seines Lebens mit einem Religion besitzenden Volksstamm in Berührung und Wechselwirkung getreten wäre. So gewiss es heute keinen Stamm ohne irgend welche religiöse Vorstellungen giebt, so gewiss es zu einer früheren Zeit einmal noch gar keine religiösen Vorstellungen in der Menschheit gegeben hat, so gewiss folgt aus diesen beiden Thatsachen doch nur, dass der zwischen jetzt und damals liegende Zeitraum gross genug gewesen sein muss, um durch die unvermeidlichen Grenzberührungen und Völkerwanderungen auch die religiösen Ideen ihre Okkupation des Erdkreises bis zu Ende durchführen zu lassen; es folgt aber nicht daraus, dass in jeder inferioren Race die Religion selbstthätig entdeckt oder erzeugt worden sei.

Ich habe oben die Frage offen gelassen, ob die henotheistischen Völker ihren Henotheismus einzeln und unabhängig von einander pro-

ducirt, oder ob sie ihn als gemeinsames Erbe einer noch ungeschiedenen Vergangenheit in einer gemeinschaftlichen Urheimath in ihr ethnisches Sonderleben schon mitgebracht haben; aber ich kann nicht ebenso die Frage als eine offene gelten lassen, ob die dämonistischen und fetischistischen Völker, sofern dieselben niemals selbst zum henotheistischen Völkerkreise gehört haben, ihre religiösen Ideen selbstthätig erzeugt, oder von letzterem entlehnt haben. Der henotheistische Völkerkreis dehnt sich von seinem asiatischen Centrum östlich bis zur peruanischen Sonnenreligion aus, und reicht westlich so weit, wie die indogermanische Völkerwanderung ihn hinausgetragen hat. Der hohe Norden ist von Mongolen besetzt, die ihre Religion von den henotheistischen Chinesen überkommen haben; Afrika ist von ägyptischen und semitischen (phönizischen, jüdischen und muhamedanischen) Einflüssen durchtränkt; Australien steht mit Südostasien, Amerika mit Nordostasien und mit Polynesien in hinreichender Verbindung. Wenn der peruanische und frühmexikanische Sonnenkultus durch asiatische Einwanderer während unseres Mittelalters dahin verpflanzt werden konnte, so liegt kein Grund vor, die Möglichkeit zu bestreiten, dass in ähnlicher Weise, sei es durch allmähliche Völkerverschiebungen, sei es durch sporadische Einwanderungen Einzelner, auch die früheren religiösen Vorstellungen dieses Erdtheiles von aussen hineingetragen worden sind.

Wenn somit einerseits jeder Grund mangelt, die Erklärung des Fetischismus aus dem Verfall des Henotheismus für irgendwie unzureichend zu halten, so ist andrerseits die Behauptung der spontanen Entstehung des Fetischismus aus einem religionslosen Zustande keine Erklärung desselben, sondern die Aufstellung eines Problems, dessen Lösung an psychologischen Unmöglichkeiten scheitert. Um ein unorganisches Objekt, ein thierisches oder menschliches Bildniss als göttlich annehmen zu können, dazu muss der Mensch den Begriff des Göttlichen schon besitzen; um in ihm die Macht zur Erfüllung seiner Wünsche suchen zu können, muss er erst irgendwie auf den Gedanken gebracht sein, dass es eine solche Macht geben könne. Hat er beides nicht durch Unterricht und Beispiel erlernt, so kann er es unmöglich aus seiner eigenen Vorstellungswelt heraus erzeugen, welche ihm gar keine Hilfen dazu bietet. Die einzigen Hilfen dieser Art, um erst zu dem so unendlich fern liegenden Begriff des Göttlichen und zu dem einer unvergleichlich überlegenen Macht zu gelangen, liefert dem Naturmenschen die Beobachtung des Himmels, und darum führt der einzige

psychologisch mögliche Weg zur auchtochthonen Religionsentstehung durch die Vergötterung der Himmelserscheinungen hindurch. Sollten also beispielsweise die innerafrikanischen Negervölker zu ihrem Fetischismus selbstständig gelangt sein, so hätten sie erst den Henotheismus selbstständig erzeugen und dann von diesem zum Fetischismus herabsinken müssen. Damit wäre aber die spontane Entstehung des Fetischismus im unmittelbaren Sinne doch jedenfalls aufgegeben, und die ursprüngliche Streitfrage auf die andere zurückgeführt, ob diese bestimmten Negervölker den Fetischismus durch inneren Verfall höherer Religionsformen oder durch äussere Entlehnung erworben haben. Je tiefer ein Stamm in ethnologischer Hinsicht steht, je weniger Spuren von dem früheren Besitz einer wieder verloren gegangenen Kultur er aufweist, desto grösser wird die Wahrscheinlichkeit sein, dass wir in seinem Fetischismus nicht ein autochthones Verfallsprodukt, sondern eine äusserliche Entlehnung vor uns haben.

Hieraus wäre dann zu schliessen, dass überhaupt nur diejenigen Stämme, welche zu dem henotheistischen Völkerkreise gehören oder gehört haben, einer selbstständigen Entfaltung des religiösen Bewusstseins fähig gewesen sein können, dass hingegen bei allen ausserhalb dieses Kreises stehenden Stämmen die religiöse Anlage latent geblieben ist, bis sie durch die Berührung mit religiösen Stämmen geweckt wurde. Sollte nun in Bezug auf den henotheistischen Völkerkreis diejenige Vermuthung im Rechte sein, welche den Henotheismus aller als das gemeinsame Erbe einer noch ungeschiedenen Vergangenheit betrachtet, so würde damit die Gesammtheit aller menschlichen Religionen auf einen monophyletischen oder einstämmigen Stammbaum zurückgeführt sein, auf eine wahrscheinlich mittelasiatische Urheimath als einzigen einmaligen Entstehungsherd und alleiniges Ausbreitungscentrum. Dies ergäbe dann allerdings ein wesentlich anderes Bild für die Entwickelungsgeschichte der Religion als für diejenige der Sprache; man darf aber auch nicht vergessen, dass die Sprache für den Menschen ungleich wichtiger ist als die Religion, dass er durch den Erwerb der Sprache erst anfängt, Mensch zu werden und aufhört, Thier zu sein, während er durch den Erwerb der Religion nur aufhört, Naturmensch zu sein und den ersten Schritt auf der Bahn der Kulturentwickelung thut.*)

*) Vgl. zu diesem Abschnitt: Max Müller, Lectures on the origin and growth of religion, lect. II: „Is fetishism a primitive form of religion?“

III. Die anthropoide Vergeistigung des Henotheismus.

Eine Fortbildung des Henotheismus auf naturalistischer Basis ist auf zwiefache Weise denkbar; erstens dadurch, dass die einzelnen Göttergestalten des Henotheismus, welche neben ihrem natürlichen Inhalt durch die Fortschritte der Kultur und die Moralisirung des religiösen Verhältnisses bereits einen geistigen und sittlichen Inhalt erhalten hatten, nach Seiten einer Bereicherung und Vertiefung dieses letzteren weiter entwickelt werden, und zweitens dadurch, dass die Zusammengehörigkeit derselben und ihr wechselseitiges Verhältniss zum Gegenstand einer systematischen theologischen Spekulation gemacht wird. Im ersteren Falle tritt die anthropopathische Entwickelung der anthropomorphischen Göttergestalten in ihrer Isolirung in den Vordergrund und verdunkelt durch diese geistige Personifikation die Naturbedeutung und den natürlichen Zusammenhang derselben; im andern Falle wird die spekulative Einheit der naturalistischen Weltanschauung gewahrt, aber auf Kosten der Vergeistigung und persönlichen Bestimmtheit der Götter, welche mehr oder minder in einander verschwimmende Naturmächte bleiben.

Die anthropoide Vergeistigung der Göttergestalten kann natürlich nur da und insoweit gefunden werden, als die zoomorphische Stufe der Versinnbildlichung zu Gunsten der anthropomorphischen überwunden ist; dies ist aber vollständig und durchweg nur bei dem gräcoitalischen und germanischen Zweig der arischen Völkerfamilie der Fall, während die übrigen arischen, semitischen und ägyptischen Völker entweder ganz oder doch mit einem erheblichen Bruchtheil ihrer Götter in der zoomorphischen Versinnbildlichungsstufe, oder gar noch vor und jenseits derselben stehen bleiben. Die specifische Beschaffenheit der anthropoiden Vergeistigung wird lediglich ein Reflex sein von dem ethnologischen Stammescharakter und von der aus ihm und der natürlichen Umgebung erwachsenen Kulturgestalt. Wo das Leben den Stempel maassvoll geniessender Heiterkeit und ästhetischer Gefälligkeit trägt,

wird auch der Götterhimmel die gleichen Züge aufweisen; wo das Leben in praktischen Bestrebungen, in Politik, Recht und Volkswirthschaft aufgeht, da werden auch die Götter einen nüchternen geschäftsmässigen Charakter annehmen müssen; wo das Leben zwischen den Extremen opfermuthiger Kampfeslust und düstrer Todestrauer sich bewegt, da kann auch die Götterwelt die gleiche Physiognomie nicht verleugnen.

Wir haben oben gesehen, dass die Identität der verschiedenen Göttergestalten des Henotheismus lediglich auf der Seite ihrer natürlichen Bestimmtheit liegt; demnach muss das Bewusstsein ihrer Identität um so leichter festzuhalten sein, je weniger diese natürliche Bestimmtheit durch geistige Nebenbestimmungen alterirt ist, je blasser und schattenhafter die geistige Individualität und menschenähnliche Persönlichkeit ist, unter deren Bild die Naturmacht von der Phantasie angeschaut wird. In dem Maasse hingegen, als der geistige Inhalt der Einzelgötter ihre natürliche Bedeutung zu überragen und in den Hintergrund zu drängen beginnt, und in dem Maasse, als diese Verschiebung sich durch charakteristische Verfestigung der individuellen Göttertypen der Anschauung einprägt, in dem Maasse verdunkelt sich dem Bewusstsein die Naturgrundlage der Götter, welche allein ihre Einheit verbürgen kann.

Hieraus geht hervor, dass die Fortbildung des Henotheismus durch anthropoide Vergeistigung der einzelnen Naturgottheiten einer Verstärkung der polytheistischen Seite des Henotheismus gleichkommt, und die Gefahr in sich birgt, zum Verfall des Henotheismus in blossen Polytheismus zu führen; gegen diese Gefahr pflegt dann zwar das religiöse Bewusstsein der besseren Volkselemente von Zeit zu Zeit zu reagiren, ohne jedoch die in der Sache liegenden Schwierigkeiten ernstlich überwinden zu können, weil die einmal erfolgte Vergeistigung vieler Göttergestalten sich nicht mehr zur naturalistischen Einheit zurückschrauben lässt. Wird dieser Entwickelungsgang nicht vor seinem Abschluss durch Störungen von aussen unterbrochen, so muss er nothwendig zu Konsequenzen führen, welche die Selbstzersetzung des Henotheismus klar legen; sein Ergebniss ist die Einsicht in die Nothwendigkeit, entweder einen obersten Gott allein als den wahren und eigentlichen Gott zu betrachten (Zeusreligion), oder die Götterwelt als eine überwundene Phantastik anzusehen, die ihre Wahrheit nur in irdischem Utilitarismus besitzt (Römerthum), oder

sie zwar als eine wahrhaft existirende gelten zu lassen, aber als eine unvollkommene, schuldbeladene, dem Verderben geweihte und die Menschheit in ihren Untergang mitreissende zu betrauern (Germanenthum). In allen diesen Fällen ergiebt sich, dass die Naturreligion als solche dem religiösen Bewusstsein, das alle Entwickelungsstufen derselben durchlaufen hat, nicht mehr Genüge thun kann und doch von ihrer natürlichen Basis aus eigner Kraft los zu kommen ausser Stande ist. Bei der Unzulänglichkeit jeder dieser Endformen scheint dann als einziger positiver Gewinn dieses Processes nichts übrig zu bleiben als die Wirkung und Schärfung des Bedürfnisses nach einer höheren Religionsform, d. h. die Vorbereitung zur willigen Aufnahme einer solchen. Das gleiche Resultat, wenn auch aus anderen Gründen, wird sich uns später für die spekulative Fortbildung und theologische Systematisirung des Henotheismus ergeben, die nach dem Durchmessen ihrer Bahn entweder wie in Aegypten theils auf den abstrakten Monismus hinausweisst, theils zum anthropoiden Polytheismus zurückführt, oder aber, wie in Persien, direkt zum Monotheismus hinüberleitet.

1. Die ästhetische Verfeinerung des Henotheismus im Hellenenthum.

Hellas ist das klassische Land der Schönheit. Hier zum ersten Mal entfaltet der Geist der Menschheit seine Schwingen, schüttelt den schweren Traum des naturbefangenen Daseins von den Wimpern, und drückt der Natur seinen Stempel auf, ohne sie ihrer reinen Natürlichkeit zu entreissen. Hier zum ersten und letzten Mal in der Geschichte der Erde gewinnt der Geist, der selbst noch durch und durch natürlich ist, jenes Gleichgewicht mit der Natur, wo sie ihm als das adäquate Material zur Ausprägung seines Inhalts dient, jenes Gleichgewicht, das als absolute Harmonie von Form und Inhalt das ewige Urbild der Klassicität geworden ist, das aber nur ein labiles sein und nicht dauernd festgehalten werden konnte, weil es selbst nur den Durchgangspunkt von dem Uebergewicht der Natur zu dem Uebergewicht des Geistes im Menschheitsleben bildet.

Wir haben hier nicht die inneren und äusseren Gründe zu besprechen, welche grade Hellas und die Hellenen zu diesem Durchgangspunkt bestimmten; wir haben nur darauf hinzuweisen, dass dieser Process der Erhebung des Geistes aus den Banden des natürlichen

Daseins zu einer der Natur gleichberechtigten und mit ihm in die Wechselwirkung der innigsten Liebesgemeinschaft tretenden Stufe sich nirgends anders als in und an dem religiösen Bewusstsein der Hellenen vollzog. Es gab in Hellas keine andere Kunst als religiöse; was uns anders erscheint, ist entweder mit hellenischem Auge gesehen selbst religiös (z. B. die anakreontische Lyrik des Eros und Bakchos) oder es gehört bereits dem Verfall des hellenischen Lebens an (wie die neuere Komödie). An dem Götterbilde entwickelte sich die Plastik, am Göttertempel die Architektur, am Götter- und Heroenmythos die Poesie, an dem Hymnos, dem Päan und der Ode Musik und Tanz, aus den religiösen Festen die Spiele und Schauspiele. Nur weil das hellenische Volk die Anlage zur Schönheit mitbrachte, konnte es unter den vorgefundenen günstigen Bedingungen in diesen Process der Aesthetisirung des religiösen Verhältnisses und seiner Objekte eintreten; aber auch nur an dem Inhalt seines religiösen Bewusstseins konnte es den Stoff gewinnen, welcher seine künstlerische Anlage zur Entfaltung reizte und befähigte. Hätten die Hellenen die Religion in Gestalt des polytheistischen Henotheismus nicht schon nach Hellas mitgebracht, so hätten sie niemals eine ästhetische Kultur daselbst entfalten, niemals die Humanität nach der Seite der Schönheit entwickeln können.

Dem zu sich selbst kommenden Menschengeist wird er selbst das Maass der Dinge; denn er erfasst sich in seiner Ueberlegenheit über die unter- und aussermenschliche Natur und doch noch nicht als etwas ausser und über der Natur stehendes, sondern selbst als natürlich, als reinste und höchste Blüthe der Natur, auf deren Hervorbringung die ganze Natur angelegt ist, und an der sie deshalb auch gemessen werden muss. Der Menschengeist betrachtet sich also noch nicht als Geist an sich, im Gegensatz zur Natur, sondern als natürlichen Kulminationspunkt in der Natur; er sondert sich darum auch nicht vom Menschenkörper, sondern der Mensch als organisch-psychische Individualität gilt ihm als Maass der Dinge, wenn es auch nur der Geist ist, um dessentwillen der Mensch ihm als Maass der Dinge gilt. Bei einer solchen anthropocentrischen Naturauffassung gehören Menschenleib und Menschengeist untrennbar zusammen, d. h. es ist ebensowohl die Seelenwanderung oder die Verknüpfung des Menschengeistes mit Thierkörpern ausgeschlossen, als auch die Möglichkeit, den als Steigerung des menschlichen gedachten göttlichen Geist anders als

in einem gesteigerten Menschenleibe anzuschauen. Der Grund gegen die Seelenwanderung, dass durch sie die Verknüpfung von Menschenleib und Menschenseele von einer nothwendigen zu einer zufälligen herabgesetzt wird, wird von Aristoteles hervorgehoben und damit der innere unbewusste Grund enthüllt, welcher die Hellenen zwang, anstatt der Seelenwanderung die Schattenwelt des Hades anzunehmen; der Grund für den Anthropomorphismus der Götter schliesst ebensowohl jeden Zoomorphismus wie jede rein geistige, übernatürliche Gottesvorstellung aus, und zwar die erstere als Rückfall in vorhellenische Stufen, die letztere als principielles Verlassen der hellenischen Stufe des religiösen Bewusstseins.

Der Menschenleib ist es, durch welchen der Menschengeist zur sinnlichen Anschauung gelangt: sollen die Götter die verschiedenen Richtungen des menschlichen Geistes in idealer Weise repräsentiren, so müssen ihre anthropomorphen Bildnisse ideale Typen derjenigen Menschenleiber darstellen, aus welchen die bestimmten Richtungen des Geistes möglichst deutlich und intensiv hervorleuchten. So wird die Götterwelt in der bildenden Kunst zu einer Welt konkreter menschlicher Ideale, welche in ihrer Gesammtheit das Ideal der Humanität im hellenischen Sinne des Wortes erschöpfen. So stellt uns z. B. Zeus den würdevollen mächtigen Herrscher auf seinem Throne, Ares den Krieger, Herakles den Athleten, Hermes den geschmeidigen Läufer und Turner, Dionysos den Jüngling im Enthusiasmus des Weinrausches, Apollon den schönheitsstrahlenden Jüngling in der Begeisterung des Sehers und Künstlers, Eros den lieblichen Knaben, Here die hoheitsvolle Frau, Aphrodite das Weib in der Fülle seines Liebreizes, Athene die Jungfrau als muthige Vertheidigerin des Herdes, als sinnige Künstlerin und kluge Rathgeberin, Artemis die Jungfrau in der ganzen Herbheit ihres Keuscheitsstolzes, Hebe die aufblühende Mädchenknospe dar u. s. w. Wäre der Henotheismus nicht anthropomorphisch, so käme die bildende Kunst niemals dazu, die konkreten Ideale des Menschen in Götterbildern verwirklicht sehen zu wollen; wäre er nicht polytheistisch, so würde die Möglichkeit fehlen, durch die Vielheit konkreter Ideale den inhaltlichen Reichthum des Menschengeistes erschöpfend auszudrücken. Wäre die Kunstanschauung der Griechen nicht plastisch, sondern malerisch, so würden sich die abgebildeten Götter (was sie hier noch nicht dürfen) als singuläre menschliche Individuen, d. h. als bestimmte endliche Inkarnationen

des Göttlichen darstellen (wie in der christlichen Malerei); nur die Plastik gewährt bei ihrem Mangel des realistischen Farbenelements von selbst diejenige generelle Unbestimmtheit, welche nothwendig ist, um das einzelne Götterbild aus der Sphäre bestimmter menschlicher Individualexistenz in die übermenschliche Sphäre typischer Idealität zu erheben. Hieraus ist ersichtlich, dass die hellenische Kunstblüthe auf einem Zusammentreffen einer Reihe von Bedingungen beruht, das nur einmal in der Geschichte vorgekommen ist und nachher nicht wieder vorkommen konnte.

Aehnlich wie mit der bildenden Kunst ist es mit der Baukunst. Ursprünglich, als man die Naturmächte ohne Bilder verehrte, gab es auch keine Tempel; der Gottesdienst fand unter freiem Himmel statt, womöglich auf hohen Bergen, um dem Himmel näher zu sein — so heut noch in China, dem Lande, wo der alte Himmelskultus sich erhalten hat. Später wurde der Kultus vornehmlich unter alten breitkronigen Bäumen geübt, wobei der Baum ein Symbol des Weltalls vorstellt, eine Repräsentation des Weltenbaumes, dessen Wurzel die Erde mit dem Urwasser unter sich, dessen Krone der wolkenbedeckte Himmel. Nicht minder repräsentiren die ersten architektonischen Kultusstätten das Universum und deuten dies durch die Symbolik ihrer Eintheilung und Ausschmückung an, so z. B. die indischen und ägyptischen Höhlen- und Grottentempel, die heiligen Bauwerke in 5, 7 oder 9 Stockwerken (Weltsphären), wie die Pagoden und der Thurm zu Babel; ja selbst noch die mosaische Stiftshütte ist in ihrer Symbolik durchweg von dem Gedanken beherrscht, ein Abbild des Universums darstellen zu sollen. Zu Höhlen- und Grottentempeln hatte man zuerst wohl natürliche Höhlen benutzt, dann aber auch künstliche Erweiterungen hinzugefügt, und war dabei von selbst auf das Stehenlassen von Säulen verfallen; die so entstandenen unterirdischen Säulenhallen wurden von den Aegyptern auch über der Erde nachgebildet, und so entstand der Tempel.

Die Griechen fanden zwar ihre verschiedenen Säulengattungen in dem ägyptisch-vorderasiatischen Formenkreise bereits vor; aber sie bildeten das Vorgefundene in so freier und selbstständiger Weise um, dass es ein anderes, ein neues wird. Ihre oben offenen Tempel sind nicht von einer den Himmel symbolisirenden Decke gedrückt, sondern bleiben mit dem wirklichen Himmel in Verbindung, und ihre leichten und schlanken Säulen scheinen nicht sowohl unterirdischen Felsen-

pfeilern als vielmehr versteinerten Bäumen zu gleichen, welche den das Heiligthum des Gottes (den heiligen Baum oder Baumstamm) umgebenden heiligen Hain darstellen. Der Giebel scheint erst nachträglich hinzugefügt, um die Eingangspforte anzudeuten, und die Wände innerhalb der Säulen scheinen noch spätere Zuthat, um das Heiligthum besser vor profanen Blicken abzuschliessen. Der griechische Tempel deutet auf ursprüngliche Holzkonstruktionen, die erst später in Stein nachgebildet und umgebildet wurden, und auch dieser Umstand weist auf den Wald als die Geburtsstätte desselben zurück.

Der hellenische Tempel ist allerdings Behausung des Götterbildes, aber nicht Wohnung des Gottes in dem trivialen Sinne des Wortes, welchem Zweck er möglichst wenig entsprechen würde; er ist auch nicht symbolische Darstellung des Universums wie die ägyptisch-asiatischen Bauwerke, wenigstens tritt diese Bedeutung bei ihm ganz in den Hintergrund. Er ist ein selbstständiges Kunstwerk, das erste Erzeugniss eines freien architektonischen Schönheitssinnes, entstanden aus der Idee, den heiligen Bezirk des Götterbildes von der profanen Umgebung abzugrenzen. Alle öffentlichen Bauwerke in Hellas waren Tempel, und alle Privatarchitektur hat ihre künstlerischen Impulse erst vom religiösen Bauwerk entlehnt. Die gesammte Baukunst, so weit sie Kunst ist, fusst auf dem griechischen Tempel und seinen späteren Umbildungen. In den Tempelstädten der griechischen Städteburgen erhielt die Idealwelt der hellenischen Göttertypen eine ihrer würdige Stätte. Die Menschheit glaubte, als sie diese vergangene Herrlichkeit schuf, ihre Götter zu ehren, in der Hoffnung, dass diese so geehrten Götter ihr wieder zu Ehre und Ansehen verhelfen würden, und diese Hoffnung hat sie nicht betrogen. An ihren Göttern rankte die Menschheit sich aus dem Staube der Erde empor, indem sie den Olymp ihrer Phantasie auf Erden verwirklichte.

Was so in der bildenden Kunst zu festen Typen für die ruhende Anschauung gelangte, das forderte auch die Offenbarung seiner Schönheit in einem bewegten Leben, und die konnte nur die Poesie ihm gewähren. Wie die Herme oder das thierköpfige Menschenbild Asiens sich in Hellas zur plastischen Idealgestalt hinaufläutert, so verklärt sich der Naturmythos zur idealmenschlichen Poesie. Wie in der hellenischen Plastik Maass, Ordnung, Klarheit und Ebenmaass über das Maasslose, Ungeordnete, Wüste und Phantastische der orientalischen Bildwerke triumphirt, so auch in der hellenischen Dichtkunst; hier wie

dort feiert die schöne Humanität den Sieg über die elementaren Mächte. Auch andere Völker schalten im Fortgang ihrer Entwickelung in einer gewissen Freiheit mit dem überkommenen Naturmythus und entstellen denselben nicht selten bis zur Unkenntlichkeit seines ursprünglichen Sinnes; aber weil ihnen der ideale Maassstab der schönen Humanität fehlt, wagen sie auch nicht, das Göttliche ganz nach menschlichem Maasse zu modeln, aus Furcht, es dadurch ins Gewöhnliche herabzuziehen. Darum suchen sie durch Unnatürlichkeit der Verknüpfungen und durch Maasslosigkeit der verknüpften Bestandtheile diejenige Erhabenheit über das gemein Menschliche herauszubringen, welche der Hellene weit sicherer in der überwirklichen Idealität seiner Phantasieerzeugnisse gewährleistet sieht. Grade weil alle Ausgeburten der Phantasie ausgeschlossen sind und die Mythen nur ins Idealmenschliche umgebildet werden, grade darum bleibt die naturalistische Grundlage der Göttermythen bei den Griechen durchsichtiger als bei manchen andern Völkern, z. B. den Germanen. Wäre dem anders, so würde der geistige Inhalt der griechischen Götter in der That dazu berechtigen und nöthigen, die Religion der Hellenen bereits aus der Naturreligion auszuscheiden, wie es beispielsweise von Hegel geschehen ist; deshalb scheint es nicht überflüssig, hier einen Seitenblick auf die Naturgrundlage der griechischen Götter zu werfen.

Zeus ist die Einheit von Himmels- und Gewittergott, und zwar ist hier das Gewitter nicht wie bei den Indern nach seiner furchtbaren, maasslosen, sondern nach seiner mildernden, mässigenden und reinigenden Wirkung hin aufgefasst. Wie das Uebermaass der Hitze vom Gewitter auf sein rechtes Maass zurückgeführt und die Luft von den ungesunden Dünsten gereinigt wird, so kehrt sich jeder Gewittergott gegen alle menschliche Maasslosigkeit, vertilgt und rächt den Frevel, in dem sie hervortritt, und reinigt und sühnt durch diese Strafe das Subjekt und den Schauplatz der Ueberhebung. Diese allen Gewittergöttern gemeinsame sittliche Bedeutung wird beim Zeus noch dadurch gesteigert, dass er als Himmelsgott der Allsehende und Allhörende, d. h. Allwissende ist. Unterstützt wird er durch die Erinnyen, ursprünglich die dahineilenden Gewitterwolken, welche den Missethäter geflügelt verfolgen, den Blitz der Rache drohend über seinem Haupte schweben lassen, aber durch die gerechte Vertheilung ihrer sühnenden Entladung sich von der blind waltenden Regenwolke (Moira, Tyche) unterscheiden.

Apollon ist die Einheit von Sonnengott und Gewittergott, und verbindet so in sich die mässigende und sühnende Kraft des Gewitters mit dem gesetzmässigen Wandel der Sonne, welcher die Zeiten des Jahres und Tages ordnet und regelt, und mit der Reinheit und Heiligkeit des Lichtgottes. Als zürnender Sonnengott sendet er die Seuchen, die er als segnender Gewittergott wieder verscheucht; als wohlthätiger Frühlingssonnengott wird er zum Typus jugendlicher Mannesschöne, zum strahlenden Licht- und Freudenbringer. Als Gewittergott ist er Herr des begeisternden Somatrankes und Führer der Musen (Wasser- und Regengöttinnen), als Donnerer Gott der Rede, des Gesanges und der Musik (ebenso wie Hermes). Als Somabegeisterter unterscheidet er sich von den mehr praktisch verständigen Gewittergöttern (Hermes und Athene).

Dionysos ist ebenso wie Apollon ein Frühlings- und Regengott, der als Förderer der Vegetation und als Fruchtzeitiger verehrt wird, und deshalb besonders wichtig für die Bauern und Winzer ist. Von allen griechischen Göttern steht er dem indischen Soma und persischen Haoma am nächsten, und repräsentirt wie dieser die spriessende Lebenskraft der Natur, wenn auch an Stelle des Somasaftes der Traubensaft als koncentrirte Essenz dieser Lebenskraft getreten ist. Anstatt des apollinischen Enthusiasmus eines Sehers und Dichters besitzt Dionysos den unproduktiven Rausch des sorgenbrechenden Weines. Um wieviel er tiefer steht als Apollon, um so viel höher steht er als der wildwüthig berauschte Indra; denn der Hellene weiss auch dem Trinken seine Maasslosigkeit zu benehmen und dasselbe als geistig anregendes Element in den Dienst eines heitern und sinnigen Lebensgenusses zu stellen. Durch Verschmelzung mit syrischen Sonnengöttern (Adonis, Thamnuz), wird er selbst zur Würde eines Sonnengottes erhoben, dessen Leben zur dramatischen Tragödie und dessen Kultus zur Feier von Todes- und Auferstehungsfesten wird.

Hermes ist Gott des wolkenführenden Windes, des Regens, des Gewitters, des Umschwunges von Tag und Nacht, der Dämmerung, des von der Sonne zur Erde strömenden Lichtes u. s. w.; welches aber seine ursprüngliche Naturbasis ist, darüber gehen die Ansichten wie bei keinem andern griechischen Gott auseinander. (Die Identifikation mit dem ägyptischen Thot oder Taate scheint für seine Lichtnatur zu sprechen). Jedenfalls hat er sich zum Götterboten und Redegott, sowie zum Gott der Rede und Musik entwickelt; als Wegegott ist er

zum Gott der Kaufleute geworden, während seine Schirmherrschaft der Diebe wohl auf den Mythos von seiner Entführung der Rinder des Apollon zurückweist. Als Gott der Musik theilt er sich friedlich mit Apollon das Gebiet, während er als Gott der Heilkunst ohne Nebenbuhler ist.

Athene ist der aus der Wolke, dem Haupte des Zeus, hervorspringende Blitz, und als solcher Kämpfes- und Siegesgöttin (Athene-Nike); als Gewitterregen ist sie eine Göttin der Fruchtbarkeit, eine Wirkerin des Saatenteppichs und dadurch Göttin weiblicher Kunstfertigkeit; als heiterer blauer Himmel nach dem Gewitter, als reiner lichter Aether ist sie Göttin des klaren Tageslichtes, des hellen scharfen Gedankens, der Weisheit, zugleich Göttin jungfräulicher Reinheit, welche von dem Samen des Hephästos (den Wolken) nicht in ihrem Wesen berührt, sondern nur äusserlich an ihrem Gewande beschmutzt wird.

Der Schlachtengott Ares ist derjenige der griechischen Gewittergötter, welcher dem unwiderstehlich einherstürmenden Indra oder dessen Gehilfen, dem Sturmgott Rudra, am nächsten steht; aber als Gott der rohen Kraft entzog er sich auch mehr als die andern der Vergeistigung, und spielt eben darum unter den vergeistigten griechischen Göttern eine weit untergeordnetere Rolle als beispielsweise Thor unter den germanischen. Bei den Griechen, welche den Männerkampf der Schlachten zur Kriegskunst und Kriegswissenschaft zu vergeistigen bestrebt waren, musste der Gott der rohen Kraft der Göttin der Taktik und Strategie (Athene) unterliegen.

Prometheus ist der Gewittergott in seiner Auflehnung gegen die übrigen Mächte des Himmels und ihre Ordnungen, der aber schliesslich sich mit dem Himmelsgott versöhnt; seine geistige Bedeutung ruht auf dem kulturgeschichtlichen Werthe des Feuers für die Menschheit, das ihr durch den Blitz vom Himmel zur Erde gebracht worden ist.

Demeter ist die Mutter Erde, die nährende Mutter, welche die Früchte des Bodens hervorspriessen lässt, daher die Göttin des Ackerbaues; mit dem Ackerbau, mit seiner Sesshaftigkeit und seiner vorausblickenden ordnungsmässigen Zeitbenutzung beginnt aber erst die menschliche Kultur, und darum ist sie ebenso wie Prometheus Göttin der Kultur und aller Kunstfertigkeiten, welche sich auf den Ackerbau beziehen und aus ihm entwickeln. Themis ist ebenfalls die Erde, aber nicht als nährende Mutter aufgefasst, sondern als „die zuverlässige,

sich an feste Regeln und Naturgesetze bindende Göttin, die ihre milden Gaben nach einer bestimmten Jahresordnung spendet" (Preller); so wird sie zur Göttin des Rechtes und der Gerechtigkeit, und mit ihr wandeln ihre Begleiterinnen, die Horen, sich aus natürlichen zu geistigen Bestimmungen um. Hestia, das Herdfeuer, wird zur Schützerin des heimischen Herdes und seines Hausfriedens, zur Hüterin der heimischen Sitte und der Ehre des Hauses.

Diese Beispiele werden genügen, um zu zeigen, dass die wichtigsten hellenischen Götter ihren geistigen Inhalt nur auf Grund ihrer natürlichen Wesensbestimmtheit hinzu erworben haben, und dass nicht bei allen dieser Vergeistigungsprocess gleiche Fortschritte gemacht hat. Einige Bestandtheile der älteren griechischen Götterwelt haben sich sogar völlig rein von geistigem Inhalt zu behaupten vermocht, insbesondere die Götter des idyllischen Landlebens, der grosse Pan, die Satyrn, Silene u. s. w. Andrerseits ist aber auch nicht zu verkennen, dass bei den einmal auf eine höhere Vergeistigungsstufe vorgerückten Göttern einzelne charakteristische Züge und geistige Bestimmungen, insbesondere Einzelausführungen ihres geistigen Inhalts Aufnahme gefunden haben, welche uns nicht aus der natürlichen Bestimmtheit erklärbar scheinen, sondern entweder als freie Erweiterungen der Phantasie zur Vervollständigung und lebendigen Durchbildung des Idealbildes betrachtet werden müssen, oder aus den Familienbeziehungen der Götter unter einander oder zu Heroen und Menschen herstammen, oder durch Uebertragung von Sonnen- oder Gewitter-Heroen auf Sonnen- oder Gewitter-Götter zu erklären sind.

Praktisch an der Spitze des hellenischen Götterhimmels steht Vater Zeus mit seinem Sohn Apollon und seiner Tochter Athene. Athene ist selbst nur eine herausgestellte Seite des Zeuswesens, seine Weisheit und Einsicht, die mutterlos gezeugte Intelligenz, entspricht also der jüdischen Sophia, aus der sich im Christenthum der heilige Geist entwickelte. Apollon ist im Unterschied von allen andern hellenischen Göttern der mit dem Vater stets eines Willens seiende Sohn, der als Prophet des Vaters Ordnungen verkündet, sie aufrecht erhält und den reuigen Sünder erlöst und heiligt. So bilden diese drei eine Trias oder henotheistische Trinität, deren Anrufung schon bei Homer als die höchste gilt. Wenn der Athenekultus mehr einseitige Stammes- oder Staatsreligion der Athener blieb, und die Hoheit des Zeus in der älteren Zeit den Menschen in einer die Vertraulich-

keit verscheuchenden Ferne hielt, so war sein Sohn Apollon recht eigentlich der Mittler zwischen dem höchsten Gott und seinem Volke, und sein Heiligthum zu Delphi das Wahrzeichen der hellenischen Einheit; das musische Wesen dieses Nationalgottes charakterisirt die eigenthümliche Beschaffenheit der hellenischen Religiosität und Sittlichkeit. Wie die delphische Priesterschaft des Apollon bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts dem Ausland als Vertreterin der nationalen Einheit gegenüberstand, so ordnete sie nach innen die panhellenischen Festspiele, bis Olympia ihr den Rang ablief.

Die Götter bilden nicht bloss das Vorbild der hellenischen Familie, sondern auch dasjenige des hellenischen Gemeinwesens oder Staates; beides fällt genauer gesprochen zusammen, denn patriarchalischer Herrscher und König ist Zeus nur als Familienoberhaupt, als Vater, und seine staatliche Autorität in der Götterrepublik geht auf keine Weise über die väterliche Gewalt hinaus, findet vielmehr an der gemüthlichen Opposition seiner Familienmitglieder eine Souveränitätsschranke, welche den leichten Umschlag des patriarchalischen Königthums in die spätere hellenische Landschaftsrepublik verständlich macht. Ursprünglich waren die Verwandtschaften der Götter nichts als die sinnliche Symbolisirung ihrer Wesensidentität, wie solche der dichterischen Phantasie aus den Naturvorgängen einleuchtete; deshalb waren dieselben verschwimmend unbestimmt, wechselnd und sogar umkehrungsfähig, und konnten darum zur geistigen Charakteristik der Götter noch keinen Beitrag liefern. Als aber diese Verwandtschaften in feste Formen gegossen wurden, da musste das Verhältniss von Vater und Kindern, von Gatte und Gattin, von Brüdern und Schwestern, von älteren und jüngeren, legitimen und illegitimen Kindern den einzelnen Gestalten auch bestimmte Züge aufprägen, welche der Phantasie Anhaltspunkte zur immer schärferen Durchbildung der geistigen Charaktere lieferten. Aehnliche Wirkungen mussten in politischer Hinsicht aus der festen Vertheilung der Herrschaftsgebiete unter der Oberherrschaft des Zeus entspringen; die familiären Beziehungen erhielten durch diese Vertheilung wieder eine modificirte Färbung.

Die Götter waren schliesslich um der Menschen willen da, sie mussten also auch zu diesen in Beziehungen treten, an den Geschicken der Völker, Länder und Städte Antheil nehmen und in ihren Händeln Partei ergreifen. Dadurch entstanden neue Beziehungen der Götter

zu einander, weil ja die Feindschaft der Schützlinge auch die Schutzgötter entzweien musste, und so entwickelten sich neue Seiten des Götterlebens, welche unmittelbar aus ihrer natürlichen Bestimmtheit nicht erklärt werden können. So weit die Götter ihre Parteinahme weder durch Naturereignisse noch durch persönliches Eingreifen in den Lauf der Ereignisse bethätigen, pflegen sie sich der Heroen oder Halbgötter als Werkzeuge ihrer Willensverwirklichung zu bedienen; das Verwandtschaftsverhältniss, welches sie mit diesen und dadurch indirekt mit ihren Familien und Stämmen verknüpft, bildet einen neuen Beitrag zu ihrer Charakteristik. In allen diesen Zügen, welche die Mythologie bereichern, ist aber doch wieder die Neigung erkennbar, so weit als irgend thunlich an Naturmythen anzuknüpfen und dadurch die naturalistische Grundlage der geistigen Bestimmtheit zu wahren.

Diese fortschreitende Humanisirung der Naturmythen und Bereicherung ihrer geistigen Bedeutung durch Hinzunahme menschlicher Beziehungen, dieser allmähliche Gestaltungsprocess der geistigen Bestimmtheit der Götter durch die dichterische Phantasie ist nun recht eigentlich der innerste Pulsschlag in dem Leben der Schönheitsreligion. Diese Religionsstufe besitzt nur so lange die eigentliche, die schöpferische Lebendigkeit, als an den Göttern noch etwas zu gestalten ist; dies ist aber nur so lange der Fall, als bis die ästhetische Kultur im Menschheitsleben zu ihrem Gipfel gelangt ist, auf dem sie sich dann aber nicht behaupten kann, sondern von welchem sie unmittelbar zum Verfall fortschreitet. Hesiod und Homer hatten den Griechen ihre eigenthümliche Götterwelt gegeben; Hesiod hatte ihnen gelehrt, wie die jüngeren Götter des Maasses, der Ordnung und Harmonie den Sieg erringen über die älteren Götter der Unbestimmtheit (Uranos) und Maasslosigkeit (Kronos), und überall die Erde von den hässlichen Ungethümen und maasslosen Menschen und Zwischenwesen reinigen, und Homer hatte ihnen gezeigt, wie diese jüngeren Götter im Verkehr unter einander und mit den Menschen ihre geistige Bestimmtheit entfalten. Was so die epische Poesie für das innere Auge der Phantasie errungen und geklärt hatte, das stellte die Plastik für die äussere Anschauung in prägnanten Typen hin.

Als aber in dieser Weise die Idealwelt des hellenischen Lebens erschöpft war, da musste die Phantasie von ihrem schöpferischen Spiel in der Sphäre des Göttlichen ablassen, der Pulsschlag des religiösen

Lebens musste erlahmen und an Stelle der Produktion die Reproduktion treten. Homer und Hesiod auswendig lernen und die Statuen betrachten und ins Weichliche kopiren, das trat an die Stelle des Dichtens und Schaffens, und die zweifelnde Frage, welche während der Produktivität der religiösen Phantasie gar nicht erwachen konnte, tauchte auf, ob denn diese Ideale auch mehr als bloss menschliche Ideale, ob sie darüber hinaus auch transcendente Realitäten seien. Bevor aber diese Frage zur verneinenden Entscheidung an dem Maassstabe eines inzwischen vorgeschrittenen sittlichen Bewusstseins gelangen konnte, schob sich auf dem Gipfel der griechischen Kunstblüthe noch ein anderes Element ein, welches als wirkliche Bereicherung des religiösen Bewusstseins der Hellenen betrachtet werden darf: es war der Heroenkultus, der in der Tragödie zu seinem Höhepunkt gelangte.

Wenn die Götter blosse Anthropomorphisirungen von Naturerscheinungen sind, so haben die Heroen einen doppelten Ursprung aus Natur und Geschichte. Sie sind Menschen, welche in der Vergangenheit des Volkes eine geschichtliche Rolle gespielt haben, auf welche sich zugleich die wesentlichen Züge eines oder mehrerer Götter herabgesenkt haben; oder aber sie sind Götter, welche aus dem Himmel auf die Erde herabgezogen sind, ihr göttliches Heimathsrecht verloren und dafür die Heimathsberechtigung in der sagenhaften Volksgeschichte gewonnen haben. Oft wird ein zweifelloser Gott als Städtegründer genannt, noch öfter aber ist es ein Heros, welcher auf eigene Hand oder im Auftrage eines Gottes die Gründung vollbracht hat, und ist es dann wohl meistens schwer zu entscheiden, ob eine geschichtliche Persönlichkeit göttliche Attribute überkommen hat, oder ob ein Gott unter Verlust seiner göttlichen Wesenheit, aber unter Beibehalt göttlicher Attribute, in die Sagengeschichte herabgerückt ist.

Da es feststeht, dass eine Menge zweifellos geschichtlicher Personen einen mehr oder minder grossen Kreis mythischer Züge von vorhandenen Göttergestalten überkommen hat (z. B. Karl der Grosse), da es ferner als allgemeines mythologisches Gesetz zu betrachten ist, dass jeder hervorragende geschichtliche Vertreter eines Gottes sich das Herabrücken wesentlicher Züge des Gottes auf sein Haupt gefallen lassen muss (z. B. Zarathustra, Moses, Christus), und da im Alterthum jeder Städtegründer zugleich als religiöser Kulturträger, jeder König

als Oberpriester eines bestimmten Gottes erscheint, so wäre es völlig unkritisch, wenn man aus dem Vorhandensein eines mehr oder minder grossen Kreises mythischer Züge bei einem Heroen den Schluss ziehen wollte, dass diese Gestalt rein mythisch sei, und keinen menschlichen historischen Kern haben könne. Umgekehrt kann man aber auch nicht behaupten, dass ein solcher Kern in der Sage stecken müsse, weil auch die andere Möglichkeit offen bleibt, dass keine Reminiscenz an die Gründung sich erhalten habe, dass vielmehr von dem Gott der Stadt oder des Stammes, der gewöhnlich auch als Stammvater des Volkes verehrt wird, erst nachträglich eine Efflorescenz als Städtegründer im engeren Sinne abgezweigt sei. Dabei können mehrere geschichtliche Personen verschiedener Jahrhunderte sich in eine Gestalt verschmolzen haben, es kann aber auch eine geschichtliche Person durch die Herabsenkung des Mythos in mehrere gespalten worden sein, die sich feindlich gegen einander kehren (Gründung durch Zwillinge oder feindliche Brüder). Endlich kann ein jüngerer Heros die göttlichen Attribute anstatt direkt von dem Gott erst mittelbar von einem älteren Heros übernehmen, in dessen Stelle er im Volksbewusstsein einrückt; so kann auch ein geschichtlicher, nachträglich vergötterter Mensch mit einem mythischen vermenschlichten Gotte zusammenwachsen.

Alle diese Entstehungsprocesse kommen darin überein, dass der Heros aus göttlichen und menschlichen, natürlichen und geschichtlichen Zügen zusammengeschweisst ist, also ein Mittelwesen zwischen Gott und Mensch darstellt. Es liegt der Phantasie nahe, sich diese begriffliche Bastardnatur des Heroen durch Bastardzeugung desselben zu versinnlichen, die deshalb auch selten fehlt, und höchstens bei mehr menschlichen Heroen durch den mysteriös verschleierten Ursprung eines Findlings ersetzt werden kann (Moses). Die Abstammung wird gewöhnlich von dem Gott hergeleitet, als dessen Vertreter der Heros auf Erden wirkt, und wird wo möglich selbst in das Gewand des Naturmythos gekleidet; ist z. B. der Heros Repräsentant eines Gewittergottes, so ist seine Geburtssage selbst die geschlechtliche Form des Gewittermythos, und steht er zu seinem Vater in dem Verhältniss wie Agni zu Indra.*)

*) In der christlichen Mythologie naht der Gewittergott Jaho (das Feuer in der Wolke), oder sein mit ihm identischer Geist, in Gestalt eines Blitzvogels

Diese Heroen sind für das religiöse Bewusstsein ein wirklicher Fortschritt, weil in ihnen die Identität von Gott und Mensch sich nicht bloss in abstrakter, sondern in konkreter Weise offenbart, weil sie als reale Menschen dem Menschen näher stehen als eine vergötterte Naturmacht, die bloss von der Phantasie mit idealer typischer Menschlichkeit bekleidet wird, weil sie geschichtlich wirken und streben und ringen, während die Olympischen in der zwecklos spielenden Bewegung ihrer ewig heitern Gleichgültigkeit dahinleben. Die Heroen repräsentiren das Göttliche in seiner geschichtlichen Immanenz, wie die Götter es in seiner natürlichen Immanenz zeigen; ihre Aufgabe ist, Maass, Ordnung und Harmonie im geschichtlichen Völkerleben zur Geltung zu bringen, wie die Götter es in der natürlichen Entwickelungsgeschichte der Menschheit im Allgemeinen thun. In dem Heroenkultus dämmert die Ahnung auf, dass das geschichtliche Leben ein höheres, zweckvolleres und werthvolleres ist als das bloss natürliche Dasein, dass der Gott eine würdigere und humanere Rolle spielt, wenn er als konkreter Mensch zu dem ihm dienenden Volke hinabsteigt, um ihm in Mühe und Entbehrung, in Thatkraft und Ausdauer, vor Allem aber in zielvoller Kulturarbeit ein bahnbrechendes Vorbild zu sein, als wenn er in seinem Himmel bleibt, weiter blitzt und regnet und nur gelegentlich durch Wunder dem bedrängten Volke zu Hilfe kommt. Mögen die Heroen auch sterben und als Schatten zum Hades hinabsteigen, so haben sie doch zuvor ihre Mission im Leben erfüllt, und gottmenschliche Thaten vollbracht, welche in ihrem Volke fortzeugend fortleben. Die vornehmeren Heroen ringen sich aber sogar zur Unsterblichkeit empor und nehmen nach vollbrachtem Erdenwerk ihren Platz in der Reihe der Götter ein; Herakles gilt sogar für den grössten Sohn des Zeus, und es heisst von ihm, dass er nach des Vaters Tode dessen Herrschaft antreten werde. Das Interesse des religiösen Bewusstseins hat es nicht sowohl mit dem zu thun, was aus dem Heros nach seinem Tode geworden ist, als mit seinem irdischen Wirken in göttlichem Sinne; dieses bildet den Mittelpunkt des Heroenkultus, und dieses hat jedenfalls eine tragische Färbung, mag der

(Sperber oder Taube) sich dem auserkorenen Menschenweibe und zeugt mit ihr den ihm selbst gleichen Sohn, welcher mit Feuer aus den Wolken vom Himmel zur Erde niederfahren wird, wenn er dereinst in seinem wahren Wesen sich zeigt. So spielen diese naturalistischen Anklänge unwillkürlich noch in die Vorstellungswelt einer weit höheren Stufe des religiösen Bewusstseins hinein.

tragische Lebensabschluss durch eine Erhöhung verklärt sein oder nicht.

Schon im Epos spielen die Heroen eine bedeutende Rolle als die wichtigsten Werkzeuge, durch welche die Götter ihren Willen im Leben der Völker zur Ausführung bringen; aber das Völkergeschick und seine Beziehung zum Götterwillen bildet doch hier die Hauptsache. Wird jedoch ein einzelner Heros oder die Wechselbeziehung einiger in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins gerückt, so muss auch die ihm dienende poetische Gestaltung sich um diesen Mittelpunkt drehen. Die Kunst gewinnt die Einheit des Helden und schildert sein geschichtlich bedeutsames Wirken bis zu seinem tragischen Abschluss, d. h. sie setzt an Stelle des Epos die Tragödie. Wenn die jeweilige Recitation des Epos nur Bruchstücke zu geben vermochte, so stellte die Recitation der tragischen Dichtung ein vollendetes Ganzes vor den Hörer hin und eröffnete die Möglichkeit, durch Rollenvermehrung die begleitende Mimik des Rhapsoden zur wirklichen Handlung, d. h. die Tragödie zum Drama zu steigern.*)

Die formale Anordnung der griechischen Tragödie erklärt sich nur aus ihrer kultischen Entstehung und Bedeutung. Der Chor z. B. wäre ästhetisch unverständlich, wenn er nicht geschichtlich den kultischen Ausgangspunkt der Tragödie bildete, indem er Hymnen zu Ehren des gefeierten Gottes melodisch unter Begleitung musikalischer Instrumente mit rhythmisch gegliederter Mimik, d. h. tanzend, vortrug. Diese Hymnen wurden nun durch rhapsodische Zwischensätze unterbrochen, in welchen ein dem Gott nahestehender Heros redend eingeführt wurde; erst zaghaft schritt man zur Einführung eines Mitunterredners, und nur allmählich ging man auf dem so betretenen Wege der Vermehrung der Rollen weiter vor, um dadurch die Geschichte des Heros immer anschaulicher zu versinnlichen. Die übermenschliche Grösse der Darsteller, die Masken, der gänzliche Mangel an Realismus in Rede und Mimik und vieles andere erklärt sich nur daraus, dass es ursprünglich nur Halbgötter waren, als welche die menschlichen Schauspieler zu figuriren hatten, und dass die ästhetische

*) Wie eng der Heroenkultus im menschlichen Gemüth mit der Kunstform des tragischen Schauspieles verbunden ist und zu diesem hindrängt, lässt sich auch daraus erkennen, dass der Kultus des Heros der christlichen Religion im Mittelalter autochthon dieselbe Erscheinung zu Tage förderte, das volksthümliche Passionsspiel oder Mysterium.

Wirkung in diesen Darstellungen keineswegs Selbstzweck, sondern nur Mittel zur Erregung des religiösen Gefühls, zur Erzielung einer weihevollen Andacht war. Als dieser religiöse Inhalt mit der künstlerischen Form in ein reines Gleichgewicht gesetzt war, da war der Höhepunkt der griechischen Kunst erreicht (zwischen Aeschylos und Sophokles); als der religiöse Zweck in den Hintergrund trat, als das künstlerische Mittel zu demselben sich verselbstständigte, da war der Verfall der griechischen Kunst eingeleitet (zwischen Sophokles und Euripides).

Auch in der Tragödie konnte ebenso wie in Epos und Plastik das Gleichgewicht nur ein labiles, nur der Durchgangspunkt zwischen Ausbildung der Form und Ueberwuchern derselben über den religiösen Inhalt sein. Das äussere Merkmal dieses Verfalls war, dass an Stelle von Heroen Menschen treten konnten, also der eigentliche Sinn der griechischen Tragödie, der Heroenkultus, abhanden gekommen war. Dabei konnte die Tragödie natürlich immer noch religiös anregende Momente behalten, ja sogar ihren ethischen Werth in gewisser Hinsicht noch steigern, ja sie konnte sogar als selbstständige Kunstform betrachtet, das Vorbild und Muster aller späteren dramatischen Poesie werden; nur war diese Bedeutung mit dem Preisgeben ihrer ursprünglich kultischen Bedeutung erkauft, aus welcher sie sich entwickelt hatte.

Es ist charakteristisch für die Tragödie der Griechen, dass sie sich aus dionysischen Festen und Spielen entwickelte; denn Dionysos ist einer der wenigen echt hellenischen Götter, welche durch Verschmelzung mit syrischen Sonnengöttern oder Sonnenheroen aus der Ruhe des gleichmässig frohen Dahinlebens heraustraten und in einen Process des Sterbens und Auferstehens eingingen, wie er in aller Strenge nur Heroen, nicht Göttern zukommt. Damit aber der Volks- und Bauerngott Dionysos zu solcher Würde und Bedeutung emporsteigen konnte, musste erst politisch die Demokratie das Uebergewicht über die Aristokratie erlangt und ihre Götter (vor allen Dionysos, Demeter und deren Tochter Persephone) den aristokratischen Gottheiten der epischen Periode ebenbürtig an die Seite gestellt haben, wie dies schon Pisistratus anbahnte. So repräsentirt also nicht nur in artistischer, sondern auch in kultisch-religiöser Hinsicht die Tragödie die demokratische Periode des griechischen Lebens, wie das Epos die aristokratische.

Wir haben nun die wesentlichen Bestandtheile des hellenischen Kultus beisammen, welche sämmtlich auf produktive und receptive

Betheiligung an der religiösen Kunst hinauslaufen. Der hellenische Knabe nahm den religiösen Gesichtskreis seines Volkes durch Lesen und Auswendiglernen des Homer und Hesiod in sich auf, wie der heutige durch Bibel und Gesangbuch; ausserdem war aber seine Phantasie in der intuitiven Aneignung seiner Götterwelt durch die Anschauung der ihn umgebenden Schätze der Architektur und Plastik unterstützt. Man ehrte die Götter, indem man die an ihnen gepriesenen Fertigkeiten und Geschicklichkeiten an religiösen Festtagen wetteifernd zur Schau stellte; in den Siegern dieser Spiele ehrte das Volk seine Götter, wie es in seinen Göttern sich selbst, d. h. den Inbegriff seiner Gaben und Fertigkeiten ehrte. Man ehrte die Götter ferner durch Widmung von Götterbildern und Tempeln, welche den Künstlern Gelegenheit gaben, die religiöse Idealisirungsarbeit ihrer Phantasie durch Wiedergabe in Stein und Erz zum Gemeingut des Volkes zu machen; auch Weihgeschenke andrer Art hatten um so höheren kultischen Werth, je grösser ihr Kunstwerth war (Schilde, Becken und Gefässe mit Reliefs, Kunstindustrie im weiteren Sinne). Man ehrte endlich Götter und Heroen zugleich, indem man die Mittel zu dramatischen Darstellungen aus der Heroensage hergab, und an diesen künstlerischen Verherrlichungen der Heroen, die zugleich mittelbare Verherrlichungen der in ihnen wiederholten Gottheiten waren, als andächtiger Zuschauer sich betheiligte.

Die Mittler dieses ästhetischen Kultus mussten Dichter, Bildhauer, Baumeister, Sänger, Tänzer, Schauspieler, Maler, Kunsttechniker, Athleten, Turner u. s. w. sein; d. h die Religion der Schönheit setzt den Künstler an die Stelle des Priesters. In keinem Volke, das überhaupt Priester besitzt, haben diese jemals eine unbedeutendere Rolle gespielt als im griechischen, weil sie in der specifisch hellenischen Gestalt des religiösen Bewusstseins gar keinen Platz finden. Wenn sie trotzdem im Volksleben nicht ganz fehlen, so liegt das nur daran, dass die specifisch hellenische Religionsauffassung, wenngleich die äusserlich und innerlich dominirende, doch nicht die alleinherrschende war; weder waren alle griechischen Staaten so kunstsinnig wie Athen, noch waren alle Bürger Athens so kunstsinnig wie die tonangebende Minderheit. Die Bürger wiederum bildeten selbst nur eine Minderzahl gegen die Sklaven, deren religiöse Bedürfnisse einfacherer Art waren, und doch auch von ihren Herren praktisch respektirt werden mussten. Endlich war der natürliche Henotheismus mit seinem Opfer-

kult der altehrwürdige Mutterboden der ästhetischen Religion und konnte schon aus historischer Pietät nicht verworfen werden, wenn er auch von letzterem in den Hintergrund gedrängt wurde; er bleibt der Baum, der die Blüthen hervorbringt und trägt, wenngleich seine Zweige und Blätter über all den Blüthen verdorren.

Durch die Aesthetisirung der Religion gewinnt auch die hellenische Moral eine abweichende Färbung. Auch auf sittlichem Gebiet ist es das Maasslose, Ungeordnete, Disharmonische, was verwerflich erscheint, dagegen das Maassvolle, Ordnungsmässige und Harmonische, was anzustreben ist. Die Extreme sind missfällig; in der Vermeidung beider Extreme, d. h. im Maasshalten besteht die Tugend (Aristoteles). Frevel und Lüge, Uebermuth und Ueberhebung zu meiden ist Sache der Scham und Scheu vor der göttlich gesetzten Ordnung; Maass und Ordnung in sich selbst zu verwirklichen, das stetige Gleichgewicht zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zielbewusstem Ernst und heiterer Lebensfreudigkeit zu bewahren, und der naturwidrigen Selbstpeinigung so fern zu bleiben wie der unschönen, maasslosen Ausschweifung, das ist Sache der besonnenen Selbstbeherrschung. Scham und Selbstbeherrschung (*αἰδώς* und *σωφροσύνη*) im Verein auf die göttliche Ordnung bezogen sind selbst schon Frömmigkeit (*ευσέβεια*). Unordnung und Regellosigkeit ist missfällig; nur ein ordnungsmässig geregeltes Verhalten jedes Einzelnen und der Gemeinde führt zum Ebenmaass der einzelnen Seelenvermögen, beziehungsweise der treibenden Faktoren des socialen politischen Lebens. Wie das beste Gemeinwesen das am harmonischsten geordnete ist, so ist eine dieser gleichende Harmonie der Seelenvermögen im Individuum die Gerechtigkeit und Tugend (Platon). Ueberall kommt es für jeden Einzelnen darauf an, in Harmonie mit sich selbst und dem Ganzen zu bleiben, übereinstimmend mit der Natur zu leben (*φύσει ὁμολογουμένως ζῆν* — Zeno), und sich stets den Verhältnissen angemessen zu benehmen. Jegliches Ding zu seiner Zeit und an seinem Orte thun, das heisst sich geziemend betragen; was im Tempel der Aphrodite schicklich, weil dem Orte angemessen, ist im Tempel der Artemis unschicklich, weil dem Orte unangemessen, ein Frevel, den die Göttin als eine Beleidigung ihres Wesens nicht ungerochen lassen würde. Wer so mit feinem ästhetischen Takt durchs Leben geht, der gestaltet sein Dasein zu einem schönguten (*καλοκαγαθόν*); das Sittliche ist das Darleben des Schönen.

Wie das Schöne sich in zwei Hauptformen spaltet, das Erhabene und das Schöne im engeren Sinne, so gabelt auch die ästhetische Moral der Griechen sich bei weiterer Selbstbesinnung in zwei Aeste, eine Moral des Erhabenen und eine des Angenehmen. Der Stoicismus sucht das Schöngute in der persönlichen Würde und ihrer unantastbaren Erhabenheit über die Niedrigkeit und Gemeinheit des sinnlichen Trieblebens; der Epikureismus hingegen sucht es in der harmonischen Durchbildung und der ästhetischen Verfeinerung und Veredelung des Genusslebens. Das ganze Hellenenthum aber ist darin einig, dass nicht im Streben und Arbeiten der Zweck des Lebens gesucht werden kann, sondern im Ausruhen (*ἀναπαύεσθαι*), in dem einsamen oder gemeinsamen Sich-Zurückziehen auf sich selbst und die ästhetische Anschauung, dem ästhetisch veredelten *dolce far niente,* das selbst bei einem Zeus und Herakles eine so wichtige und so liebenswürdige Rolle spielt. Alle wirthschaftliche und politische Thätigkeit ist nur Mittel zu diesem Zweck, bereitet nur das warme Nest zur behaglichen Ruhe vor und schmückt es mit künstlerischem Kulturzierrath. Darum hatten die hellenischen Stämme wohl eine hohe Widerstandskraft zu entfalten gegen die persischen Barbaren, deren Sieg die ganze Eigenart ihrer Kultur vernichtet hätte, aber nicht gegen die macedonischen und römischen Eroberer, welche nur ihre politische Selbstständigkeit aufhoben, ohne ihr inneres Leben anzutasten; darum sind Stoiker und Epikureer darin einig, dass das bessere Leben in der Nichtbetheiligung an politischen Dingen zu suchen sei.

Es ist unschwer, zu erkennen, wie wenig sittlichen Ernst und Tiefe eine solche ästhetische Moral besitzt, wie sie den ethischen Gehalt zum schönen Schein verflacht, und den Ernst des Lebens entweder zum heitern Spiel verflüchtigt oder zur schablonenhaft aufgebauschten Mantelfigur der stoischen Würde aushöhlt.*) Wo das Unsittliche auf das Unschöne reducirt wird, da kann die Betrachtung der eignen Schuld nur noch ästhetische Beschämung (*αἰδώς*), aber nicht eigentlich ethisches Schuldbewusstsein erwecken, und um auch ihr zu entgehen, braucht man die Schuld nur den Augen zu entziehen,

*) Vgl. meine „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins" 2. Abth. A. I.: Die ästhetischen Moralprincipien oder die Geschmacksmoral, S. 105—162. In künstlerischer Gestalt hat das Problem, wie weit die ästhetische Welt- und Lebensanschauung der Hellenen reiche, seine meisterhafte Behandlung gefunden in Robert Hamerling's Roman: „Aspasia."

denen sie einen missfälligen ästhetischen Eindruck machen könnte. Die tiefste ästhetische Beschämung liegt nicht in dem Verbrechen, das durch seine Kraft imponirt, auch nicht in demjenigen, welches durch die dabei entfaltete List und Schlauheit ein gewisses ästhetisches Wohlgefallen erweckt, sie liegt darin, sich lächerlich zu machen, und der ästhetische Eindruck des Lächerlichen lässt im Kollisionsfall einen moralischen Abscheu gar nicht aufkommen (z. B. bei dem Ehebruch des Ares mit der Aphrodite, der den Göttern im Netz des Hephästos vor Augen geführt wird). Wie wenig tief eine solche ästhetische Beschämung im Vergleich zu einer wahrhaft ethischen geht, das sieht man am besten aus der Unterredung zwischen Apollon und Hermes (Odyssee Θ 334 fg.), worin letzterer eingesteht, wie gern er seinerseits solche Beschämung für solches Vergnügen in den Kauf nehmen würde. Diesen Maassstab muss man im Auge behalten, wenn man ein richtiges Urtheil darüber gewinnen will, in welchem Lichte die sittlichen Mängel seiner Götter dem Hellenen in seiner klassischen Zeit erschienen; man darf nicht vergessen, dass die ästhetische Moral solche Liebschaften und Intriguen hart zu verurtheilen gar nicht im Stande ist, und in keiner Weise das ästhetische Behagen an der anmuthigen Durchführung derselben stört. Deshalb beeinträchtigten diese aus den Naturmythen überkommenen Züge nicht im Geringsten das Ansehen der Götter, als dieselben bereits einen wesentlich geistigen Inhalt gewonnen hatten; erst als sich neben der ästhetischen Moral ein ernsteres sittliches Bewusstsein entwickelte, gaben sie diesen Anstoss und trugen so dazu bei, den Verfall der Naturreligion zu beschleunigen.

Im Princip kam die griechische Moral über den Individual-Eudämonismus nicht hinaus,*) aus welchem die ganze Naturreligion erwachsen ist; die ästhetische Anschauung war nur die Form, in welcher das wahre und eigentliche Glück des Lebens, sein Werth und seine Würde gesucht wurde. Wie der Geist nur als die farbenprächtige Blüthe des natürlichen Daseins erschien, so galt auch die ästhetische Vergeistigung des Lebens und seiner religiösen Spitze nur als die höchste Entfaltung des natürlichen und naturgemässen Verhaltens, als die Herausstellung der tiefsten Wahrheit der Natur. Und diese Auffassung ist ja auch vollständig berechtigt, nur bedarf sie der Ergänzung durch den Gedanken, dass der Geist (als unbewusster)

*) Phän. d. sittl. Bew. S. 4—8.

das Prius der Natur ist und die Natur von Anfang an bis ins Kleinste darauf angelegt hat, die Blüthe des Geistes (als bewussten) aus sich hervorzutreiben. Diese Ahnung dämmerte zwar in den griechischen Philosophen seit Anaxagoras und Pythagoras auf, rang sich aber nur sehr allmählich bis zur stoischen Weltvernunft hindurch, ohne auf das Hellenenthum der klassischen Periode irgend welchen Einfluss zu gewinnen. Dieses blieb also in dem Glauben, mit seiner Religion und Moral der Schönheit sich rein natürlich zu verhalten, obwohl es thatsächlich in derselben die Natur über sich hinausgeführt, idealisirt, in eine höhere Potenz erhoben hatte; weil das Bewusstsein der Selbstständigkeit der idealen Sphäre der Schönheit gegenüber der Natur noch nicht erwacht war, darum konnte die ästhetische Beurtheilung auch noch nicht als selbstständiges, autonomes Moralprincip begriffen werden, sondern blieb im ganzen Alterthum bloss nähere Bestimmung für die Durchführung des individual-eudämonistischen Moralprincipes.

Was aber die Hellenen so erwarben, das erwarben sie nicht bloss für sich, sondern für den geistigen Entwickelungsprocess der ganzen Menschheit; die ästhetische Vergeistigung des natürlichen Daseins blieb eine Errungenschaft, die im Fortgang der Geschichte wohl für längere Zeit verdunkelt, aber nicht wieder verloren werden konnte. Sie verstanden nicht, was sie thaten und wirkten, — hatte doch das plastische Volk auch nicht den leisesten Ansatz zu einer Aesthetik der bildenden Künste; wir aber verstehen, was sie geleistet haben, wir wissen, was sie nicht wussten, dass mit dem Fortgang von der natürlichen Realität zur künstlerischen Idealität in einer wenn auch nur vereinzelten Richtung der grosse Schritt von dem naturgebundenen zum naturfreien, über die Natur erhabenen Geistesleben vollzogen ist und dass der ästhetische Beurtheilungsmaassstab nicht ein blosses Korrektiv der egoistischen Pseudomoral, sondern eine wenn auch nur einseitige Quelle ächter autonomer Moral repräsentirt. So führten sie unbewusst ein autonomes Element in die Moral ein, während ihr Bewusstsein an dem eudämonistischen Princip festhielt; wäre nicht dieses autonome Element das schwächste, zarteste, unselbstständigste und oberflächlichste unter allen subjektiven autonomen Moralprincipien, so würde es vielleicht im Stande gewesen sein, einen kräftigeren Impuls zur Anbahnung einer autonomen Moral zu geben. Freilich fiel die Blüthe der ästhetischen Anschauung in die Zeit des noch ungebrochenen eudämonistischen Henotheismus, und als dieser

in Verfall gerieth, da war auch die künstlerische Produktivität einem gleichen Schicksal unterlegen. Ist das ästhetische Moralprincip für sich allein die unselbstständigste der autonomen sittlichen Triebfedern und dadurch ihrer Natur nach auf Anlehnung an ein kraftvolleres anderweitiges Moralprincip angewiesen, so ist es unsere Aufgabe, die künstlerische Weltanschauung, welche die Griechen nur in den Dienst der eudämonistischen zu stellen wussten, als höchsten Schmuck an die solide Architektur einer metaphysisch begründeten, d. h. religiösen autonomen Moral anzulegen.

In diesem Sinne besitzt die weltgeschichtliche Leistung der Hellenen einen unermesslichen bleibenden Werth, und der dauernde Gewinn ihrer ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus liegt darin, dass durch sie allein jene unschätzbare Leistung ermöglicht wurde. In rein religiöser Hinsicht dagegen, und abgesehen von der durch sie ermöglichten ästhetischen Weltanschauung, kann der Werth dieser ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus nur als ein vorübergehender bezeichnet werden, dessen Bedeutung nur in dem relativen Fortschritt über die unästhetische Phantastik des Henotheismus der „Barbaren“ liegt. Denn das Princip ist einerseits ganz an den Anthropomorphismus gebunden, und treibt, je strenger es diesen durchführt, desto sichtbarer den im Henotheismus schlummernden Widerspruch zwischen Naturkraft und anthropomorpher Götterpersönlichkeit ans Tageslicht; andrerseits aber vermag es den schrankenlosen Göttern noch weniger als den durch Gesetz und Sitte gebundenen Menschen einen sittlichen Halt zu gewähren oder den Inhalt des religiösen Verhältnisses sittlich zu vertiefen, es bleibt also in Bezug auf das religiöse Verhältniss zu den Göttern ebenso wie in Bezug auf das moralische zu den Mitmenschen schlechterdings im Eudämonismus stecken.

Die Götter sind ebensogut für den Griechen wie für den primitiven Naturmenschen nur zu dem einzigen Zwecke da, ihm das Leben angenehm zu machen, nur dass er inzwischen gelernt hat, etwas anderes als letzterer unter der Annehmlichkeit des Lebens zu verstehen. Zwar fielen die Wünsche nach natürlichen Gütern nicht fort, — und darum blieb auch die natürliche Bedeutung der Götter neben ihrer geistigen bestehen; aber neben die natürlichen Wünsche und in die erste Reihe vor dieselben traten die ästhetisch vergeistigten, die Bitten um Verleihung von Kunstfertigkeit und

sinnige Verständigkeit, um künstlerische Motive und klugen Rath, um Geschicklichkeit und Klugheit, um Tüchtigkeit und Weisheit. Der Fortschritt im Inhalt der Bitte ist unverkennbar, aber das Princip ist in beiden Fällen dasselbe, das Verlangen nach eigener Glückseligkeit. Der Dichter, indem er Apollon oder die Muse anruft, dichtet nicht mit Bewusstsein um des Gottes willen, sondern er dichtet um seiner selbst willen, wie der Vogel singt, weil er singen muss, und er bittet den Gott, nur ihm die beglückende Gabe des Gesanges zu verleihen. Wenn er dabei den angerufenen Gott darauf aufmerksam macht, dass die Dichtung zu seiner Ehre gereichen werde, so hält er ihm damit nur ein Motiv vor, das ihn bestimmen soll, die Bitte zu erfüllen, nicht aber spricht er damit die Behauptung aus, dass dies das Motiv des Singens für den Sänger selbst sei. Der Sänger singt nur deshalb zu Ehren des Gottes, weil dieser allein es ist, welcher ihm den Gesang verleiht, das heisst ihm den Genuss ermöglicht, den er am Singen hat. Natürlich braucht diese Motivation dem Sänger nicht bewusst zu sein; vielmehr wird dieser um so unklarer über dieselbe sein, je naiver und je frömmer er ist.

Wenn das ganze Heidenthum die Eudämonie als letztes, natürliches, sittliches und religiöses Ziel des Lebens anstrebt, so muss man jedenfalls soviel zugeben, dass der von den Griechen beschrittene Weg unter allen diesem Ziele verhältnissmässig am nächsten führt, und dass darum für sie die Täuschung, auf ihm das Ziel erreichen zu können, am begreiflichsten und verzeihlichsten scheint, besonders so lange sie sich in dem aufsteigenden Aste ihres nationalen Lebenslaufes befanden. Als aber der Gipfel desselben nahezu erreicht oder gar überschritten war, da konnten sich die Besseren doch nicht der dunklen Ahnung erwehren, dass dieses ganze Streben auf einer Illusion beruhe. Je feiner der Geist auf diesem Wege der ästhetischen Anschauung durchgebildet war, desto sicherer musste sich ihm das Gefühl aufdrängen, dass diese auf Sinnlichkeit und Phantasie beruhende Kultur denn doch eine einseitige sei, welche wesentliche und sogar wichtigere Seiten der menschlichen Geistesanlagen, Gemüth und Charakter, unentwickelt lasse, und in ihrem Anspruch, das Leben zu einem glückseligen zu gestalten, schliesslich doch scheitere. Diese Ahnung konnte sich in die verschiedensten Formen kleiden; sie konnte als Reaktion des Gewissens auftreten, welche der oberflächlichen und leichtfertigen Geschmacksmoral zum Trotz sich in die Tiefen eines aus dieser un-

erklärbaren Schuldbewusstseins versenkte und nach Erlösung rang (die Eumeniden des Aeschylos, der Oedipus des Sophokles); sie konnte in dem Staunen und Stutzen über eine aus hellenischem Gesichtspunkt unverständliche Tiefe des Gefühls und Weichheit des Gemüths hervorbrechen, wie solche wohl manchmal dem Griechen an barbarischen Sklaven und Sklavinnen zur Anschauung kommen mochte; sie konnte bei grossen öffentlichen Kalamitäten (wie die Pest während des peloponnesischen Krieges) aus der rathlosen und hilflosen Tiefe des privaten und allgemeinen Unglücks emporleuchten; sie konnte aus der poetischen Intuition und der philosophischen Reflexion über den illusorischen Werth der Glückseligkeiten des Lebens sich entwickeln, wie so viele Dichterworte und Aussprüche der Philosophen es zeigen; sie konnte endlich an der religiösen Andachtsgluth benachbarter Völker sich entzünden, welche dem Griechen wesentlich abhanden gekommen war und zu ästhetischem Geniessen sich verwandelt hatte.

Man kann mit Recht sagen, dass alle diese Symptome ungriechische Tropfen im griechischen Blut seien, und dass es das Bild des Hellenenthums entstellen heisst, wenn man auf ihre Sammlung zu viel Gewicht im Vergleich zu der herrschenden ästhetischen Weltanschauung legt; aber man kann auch umgekehrt sagen, dass man ein abstraktes, schablonenhaft einseitiges und darum nicht mehr lebenswahres Bild des Hellenenthums bekommt, wenn man alle diese Tropfen fremden Blutes aus dem hellenischen hinausdestillirt. Die griechische Kunst ist keine bloss heitere, sondern diese Heiterkeit ist thatsächlich durchsetzt mit einer tiefen Schwermuth und Wehmuth, die nur deshalb von uns Modernen leicht übersehen wird, weil sie gar nichts Sentimentales hat, weil sie, sich selbst unverständlich, im Grunde ruht und die Heiterkeit der Oberfläche nicht zu verdrängen, sondern nur im Ganzen mit weihevollem Ernste zu durchdringen und höchstens im Einzelnen zu durchbrechen vermag. Eine sanfte elegische Trauer durchzieht meist unausgesprochen und nur leise hindurchklingend die hellenische Welt der Schönheit; das Irdische trägt die Vergänglichkeit auf seinen Zügen ausgeprägt, und ist durchweht von dem Hauche des Schmerzes darüber, dass das Dasein des Schönen nur der Durchgangspunkt zwischen seinem Werden und Untergehen ist, und selbst das Göttliche bebt im Innersten vor dem Geschicke, das früheren Göttergeschlechtern widerfahren ist, und das auch ihm trotz Nektar und Ambrosia widerfahren könnte. Wo selbst die Götterwelt sich in

ihrem Bestande nicht zweifellos gesichert fühlt, da ziemt es dem Menschen sicherlich, sich männlich gefasst in die Vergänglichkeit zu ergeben, und das Schöne zu geniessen, so lange es sich ihm darbietet; durch diese Reflexion findet die ästhetische Weltanschauung sich mit solchen Bedenken ab, und behauptet wenigstens gegen dieselben ihren Bestand, ja sogar der elegische Zug, den sie doch unwillkürlich aus dieser Berührung annimmt, trägt nur dazu bei, die Schönheit ihrer Physiognomie zu vertiefen, zu veredeln und geistig zu verklären, so dass sie aus solcher Bedrohung nur zu gewinnen und nichts zu verlieren scheint.

Aber einen Mangel hat die Zurückweisung jener Bedenken durch den Hinweis auf den Genuss der schönen Gegenwart: sie passt nur auf das Leben unter den gegebenen Bedingungen, nicht auf eine Fortsetzung desselben in einem Schattenreich, wo das schöne Licht der goldenen Sonne und des blauen Aethers nicht hindringt. Zu den Zeiten der homerischen Gesänge kümmerten sich die Griechen noch wenig oder gar nicht um die Wohnung des Hades; die durch Lethe versinnlichte Bewusstlosigkeit jener Schattenexistenz war nur eine vorstellungsmässige Umschreibung für den Begriff der Vernichtung sowohl der geistigen Persönlichkeit als auch der leiblichen Individualität.*) Der Grieche hatte damals noch keinen Glauben an eine eigentliche Unsterblichkeit, weil er noch keinen Wunsch nach solcher hatte. Er wollte wohl leben, aber doch nicht ewig; er wollte wohl ein langes, gesundes und glückliches Leben führen, aber doch nicht über das Maass seiner natürlichen Dauer hinaus, welches ihm genügend schien, um sich an allen vom Leben gebotenen Genüssen endgültig zu sättigen. Nicht den Tod scheute das tapfere Geschlecht der homerischen Helden, sondern nur den qualvollen Tod und die vorhergehende Krankheit, nicht die Vernichtung, sondern nur den vorzeitigen Tod, das Aufstehenmüssen von der Tafel des Lebens, bevor die Begierde nach Speise und Trank vollauf gesättigt.

Die allmähliche Erfüllung des Lebens mit geistigerem Inhalte fing mit der Zeit an, dasselbe zu einem werthvolleren Gute zu machen, und die Vernichtung der dasselbe in sich aufnehmenden

*) Der Sitz der Seele, das Zwerchfell (φρένες) steht noch für die Seele selbst; indem er mit dem Tode ebenso wie der ganze Leib vergeht, haben die Schattenbilder (εἴδωλα) des Hades weder Leib noch Seele.

geistigen Persönlichkeit abstossender erscheinen zu lassen; so wurden die Schatten des Hades nach und nach in wachsendem Maasse verlebendigt, und Hand in Hand hiermit ging die zunehmende Beschäftigung der Gedanken mit diesem jenseitigen Leben und der Art und Weise, wie dasselbe sich für das den Tod überlebende geistige Subjekt gestalten werde. Der Glaube an die jenseitige Bestrafung, der bei Homer sich erst im Keime findet, gewinnt bei Aeschylos bereits die feste Form, dass der auf Erden der Götterstrafe Entgangene sie sicher nach dem Tode zu gewärtigen hat, und später (z. B. bei Pausanias) verlegt der Schwerpunkt der göttlichen Strafgerechtigkeit sich ganz ins Jenseits. Auch die Mitbestrafung der dem Schuldigen Nahestehenden (Mitlebenden oder Nachkommen) ist eine im Volksglauben feststehende, wenngleich kritisch angefochtene Vorstellung. Aber nicht in gleicher Weise hat der Fromme die Aussicht, den Lohn seiner Frömmigkeit, wenn er im Diesseits ausbleibt, im Jenseits zu erlangen; denn die Unsterblichkeit hat keine positive Glückseligkeit, sondern günstigsten Falls blosse Leidlosigkeit zu bieten, nämlich ein Leben in Elysion, d. h. einer Insel im westlichen Ocean, welche von den irdischen Plagen, dem Winter, Schnee u. s. w. frei ist. Dieses Elysion kannten schon Homer und Hesiod; es ist wahrscheinlich der abendliche Ruheplatz des phönicischen Sonnengottes, der sich in eine freundliche und eine finstere Gestalt (Rhadamanthys und Minos) theilt.

Als solche Vorstellungen im Volke allgemeiner wurden, verlangte dasselbe nach einer Vergewisserung darüber, dass seine Wünsche nach Fortdauer nicht vergeblich seien und dass die drunten anlangenden Seelen auch eine freundliche und wohlwollende Aufnahme bei den Beherrschern jenes Reiches finden möchten. Hierfür bot der ästhetische Kultus der Volksreligion keine Anhaltspunkte, da er nur diese Welt und ihre ideale Reproduktion kannte; derartige religiöse Bedürfnisse mussten also eine gesonderte Befriedigung suchen und fanden dieselbe in den Mysterien. In den dionysischen Mysterien sucht der Mensch vorzugsweise Entlastung und Beseligung auf Erden und Befreiung vor der Furcht gänzlicher Vernichtung im Tode; in den orphischen strebt er nach Entsündigung und Heiligung, um durch beides eine würdige Vorbereitung für die andere Welt zu gewinnen; in den eleusinischen Mysterien endlich richtet sich die Absicht unmittelbar auf die Gewinnung von Trost und Beruhigung für das Jenseits. Wenn die aristokratischen Helden des epischen Zeitalters sich über die Ver-

gänglichkeit ihres Einzellebens mit dem Gedanken an die Unsterblichkeit ihres Ruhmes oder an die Fortdauer ihres adeligen Geschlechtes zu trösten vermocht hatten, so verlangten die demokratischen Bürger einer namenlosen Masse einen individuelleren Trost, und sie fanden ihn in dem Mysterienkultus ihrer demokratischen Gottheiten. *)

Die Mysterien, in welche nach und nach die Mehrzahl der Griechen sich einweihen liess, bilden somit eine wichtige Ergänzung des öffentlichen Kultus im Hellas; einestheils sind sie als Rückfall aus der ästhetischen Vergeistigung des Henotheismus in seine rein naturalistische Gestalt zu bezeichnen, andererseits als die Hereinziehung der transscendenten Hoffnungen und Motive in die rein diesseitige ästhetische Religion. Durch sie erhält der bloss irdische Eudämonismus einen transcendenten Eudämonismus als Vervollständigung, also die Summe der moralisch wirksamen Motive eine freilich ganz auf dem Boden der egoistischen Pseudomoral verbleibende wirksame Bereicherung. Die Vergewisserung der Unsterblichkeitshoffnungen erfolgte durch symbolische dramatische Vorführung vergöttlichter Naturprocesse, welche geeignet sind als Analogie zum Sterben und Auferstehen zu dienen, also der im Herbst absterbenden, im Frühjahr wieder erwachenden Vegetation, oder der von der Sommersonnenwende ab sinkenden, von der Wintersonnenwende ab wieder steigenden Sonne, oder der zum Todesschlummer in die Erde gesenkten und im Frühjahr zu neuem Leben erwachenden Saat. Dionysos repräsentirt den Jahresmythos sowohl in Bezug auf den Sonnenlauf als in Bezug auf die Vegetation, Kore-Persephone nur in letzterer Hinsicht; in Bezug auf die Darstellung des Vegetationswechsels stellen also Dionysos und Kore-Persephone beide dasselbe Princip dar, nur das eine Mal in männlicher, das andere Mal in weiblicher Gestalt. Die Zuversicht auf günstige Aufnahme im Todtenreich von Seiten ihrer Beherrscher zu stärken, war der zweite Zweck des Mysterienkultus, der eben als Kultus der Todtengötter zugleich dazu dienen sollte, die Götter im Voraus gegen die Theilnehmer desselben günstig zu stimmen.

Der griechische Mysteriendienst blieb einestheils in der Unbestimmtheit der anthropomorphisch-naturalistischen Symbolik stecken, ohne

*) Hand in Hand mit diesem Umschwung geht die allmähliche Verdrängung der aristokratischen Leichenverbrennung durch die demokratische Beerdigung; der Leib gilt nun als das Samenkorn, das der Mutter Erde (Demeter) übergeben wird, um dereinst die Ernte aus dieser Saat zu reifen.

sich zu rationeller oder ethischer Bestimmtheit (wie im ägyptischen und persischen Todtengericht) hindurchzuarbeiten;*) andererseits artete er durch die Rückwirkung der Gewöhnung an dramatische Darstellungen zu einem leeren Schaugepränge aus. Deshalb vermochte er nicht, die zur öffentlichen Religion hinzugebrachte Ergänzung zu einem religiösen oder ethischen Fortschritt zu gestalten, oder den Verfall der hellenischen Religion aufzuhalten. Er nimmt zur letzteren keine wesentlich andere Stellung ein, wie in Rom die importirten asiatischen Kulte in der Zeit des Verfalls zur Volksreligion; wie diese dient er als ein wesentlich ausländisches Gewächs der Beschwichtigung autochthon erwachsener Bedürfnisse, ohne dieselben dauernd stillen zu können.

Je weiter die ästhetische Durchbildung der vielen Götter fortgeschritten war, desto grösser war auch die geistige Differenzirung der ursprünglich in ihrer Naturbestimmtheit wesensidentischen Götter geworden, desto schärfer hatte sich der Polytheismus ausgeprägt, desto mehr hatte sich die natürliche Einheit der Götterwelt verdunkelt. Hieran nahm nun zwar das gewöhnliche Volk keinen Anstoss, dem ja stets die Veräusserlichung einer verfallenden Religion eine bequemere Handhabe zur Abfindung mit seinen oberflächlichen religiösen Bedürfnissen liefert, als die Vertiefung in das innere Wesen des religiösen Verhältnisses. Aber in einem geistig so regsamen und strebsamen Volke wie dem griechischen konnte es niemals an tieferen Naturen fehlen, welchen es unmöglich war, das einheitlich geordnete Weltganze als das Werk einer Vielheit von Göttern gelten zu lassen, und welche sich deshalb vor die Alternative gestellt sahen, entweder mit dem Naturalismus Ernst zu machen, dann aber auch an allen Göttern zu zweifeln, oder aber die vergeistigten vielen Götter auf eine zu Grunde liegende geistige Einheit zurückzuführen, d. h. auch den vergeistigten Polytheismus als Henotheismus festzuhalten.

Als nächstliegendes Mittel zur Betonung der Einheit bot sich das Verwandtschaftsverhältniss der Götter dar, welches ja von Anfang an

*) Die Griechen kennen mit wenigen mythologischen Ausnahmen keine Specialstrafen; es ist Strafe genug für die Bösen, in den Tartaros zu kommen. Da nur die bevorzugten Frommen ins Elysion gelangen, so darf der Mittelschlag in keins von beiden vertheilt werden, sondern muss am Acheron bleiben. Die Todtenrichter hatten ursprünglich nur die Streitigkeiten der Schatten unter einander zu entscheiden; später walteten sie ihres Amtes am Scheidewege, und ihr Spruch über die Seelen beschränkte sich auf die Anweisung des Aufenthaltsortes.

als sinnlicher Ausdruck der Wesenseinheit gegolten hatte. Aber was früher genügt hatte, wo die Flüssigkeit des Verwandtschaftsverhältnisses dessen symbolische Bedeutung zweifellos machte, und wo das Wesen der Götter sich in der Naturbestimmtheit derselben erschöpft hatte, das konnte jetzt nicht auch noch als genügend gelten, wo feste Familienbeziehungen zwischen geistig durchgebildeten Persönlichkeiten sich entwickelt hatten. Eine elementare Naturbestimmtheit konnte durch Zeugung übertragbar gedacht werden, aber nicht der individuelle charakterologische Kern einer geistigen Persönlichkeit, der in jedem Wesen, wenn auch durch Abstammung mitbedingt, neu sich bilden muss. Trat nun auch als ergänzende Beziehung zu der verwandtschaftlichen die politische in der Götterrepublik hinzu, so vermochte doch dieses Band geistiger Verknüpfung noch weniger als die natürliche Verwandtschaft den Mangel einer inneren Wesenseinheit zu ersetzen. Es bedurfte durchaus einer über den Einzelgöttern schwebenden Macht, der sie alle ebenso gut wie die Menschen unterworfen waren, und welche zugleich den mysteriösen Grund ihres Wesens und Daseins repräsentirte.

Diese Macht konnte nicht selbst wieder als geistige Persönlichkeit gedacht werden, wenn sie nicht sofort wieder als eine Gottheit mehr in die Reihe der vielen eintreten, also ihre eximirte Stellung einbüssen sollte; sie konnte aber auch nicht als blosse Naturmacht gedacht werden, weil ihre Stellung und Funktion eine über die Naturgötter und ihre natürliche Wirksamkeit hinausragende sein sollte. Sie musste also eine unklare Zwischenstellung zwischen Natürlichkeit und Geistigkeit einnehmen, und den Mangel elementarer oder persönlicher Bestimmtheit durch den geheimnissvollen Nimbus eines ungelösten und unlösbaren Räthsels ersetzen. Diese unpersönliche mysteriöse Macht, der Götter und Menschen gleichermaassen unterworfen sind, ist die Moira, ursprünglich die Regenwolke, welche planlos und ziellos ihre Gaben vertheilt, später vergeistigt in das Schicksal, das ohne Ansehn der Person als blindes Verhängniss über Göttern und Menschen waltet. Von dem einen Weltgrunde des Theismus unterscheidet sich dieses Schicksal dadurch, dass es unpersönlich ist und mit blinder Nothwendigkeit, nicht mit zweckvoller Vorsehung waltet, von dem des abstrakten Monismus dadurch, dass es zwar über den Göttern schwebt, aber nicht eigentlich als Wesensgrund und Ursprung derselben herausgearbeitet ist, von dem Fatum des Muha-

medanismus dadurch, dass es nicht alles Geschehen bis ins Kleinste bestimmt, sondern nur das Wichtige und Bedeutende, für das Unerhebliche und Gleichgültige aber der göttlichen und menschlichen Freiheit Spielraum lässt. Aus letzterem folgt, dass der Mensch gelegentlich auch wider das Verhängniss etwas durchsetzen kann, weil die Grenze zwischen Wichtigem und Unwichtigem keine bestimmte ist und durch die Energie des individuellen Willens zu Gunsten der Freiheit verschoben werden kann.

Der Hauptmangel der Moira ist der, dass sie keine Bedeutung für das sittliche Bewusstsein besitzt. Wenn ein Heros das Verhängniss erfüllt, indem er einen Frevel begeht, so verfällt er allerdings der moralischen Beurtheilung nach dem sittlichen Bewusstsein der Griechen, aber nicht deshalb, weil seine That schicksalsbestimmt war, sondern trotzdem dass sie es war. Die Moira kann auch dem Heros den Untergang bestimmt haben, und dieser dann dem sittlichen Bewusstsein als Sühne des Frevels gelten; aber diese Bedeutung als Sühne hat dann der Untergang ebenso unabhängig von seiner Schicksalsbestimmtheit, wie die That die Bedeutung des sittlichen Frevels. Deshalb müssen die Götter aushelfen und die Funktionen der Moira übernehmen, wo es sich um moralische Würdigung des menschlichen Handelns und um Bestrafung und Sühnung des Frevels handelt. Um den Forderungen des sittlichen Bewusstseins genug zu thun, müssen die Götter mit der Moira konkurriren, und in dieser Konkurrenz müssen sie das Gebiet der Moira in dem Maasse mehr mit Beschlag belegen, als das sittliche Bewusstsein sich entwickelt. So weit das Schicksal Vollzug der weltlenkenden Gerechtigkeit ist, muss es also Werk der geistigen Götter sein und der blinden Moira bleibt nur das Gebiet des teleologischen Zufalls übrig; mit anderen Worten: in dem Maasse, als die Götter sich mit sittlicher Weltregierung beschäftigen, wird die Moira zur Tyche degradirt.

Mit der doppelten Einschränkung, welche die Moira einerseits durch die in der Sphäre des Unwichtigen sich tummelnde Freiheit der Menschen und andrerseits durch die sittliche Weltregierung der Götter erleidet, hört sie nun aber auf, die über der Götterwelt thronende Weltgrundmacht zu repräsentiren und zur Rettung des Henotheismus brauchbar zu sein. Bei einer Steigerung des sittlichen Bewusstseins, wie die Tragödie mit ihrem Walten der Gerechtigkeit und der kathartischen Versöhnung sie zeigt und im Volke verbreitet hat, kann die

Moira dem Einheitsbedürfniss keine Befriedigung mehr bieten, und darum musste dieses im weiteren Fortgang der Entwickelung sich nach neuen Hilfsmitteln seiner Befriedigung umsehen. Hätte die Entwickelung des Gedankens eine andere Richtung eingeschlagen, so hätte die Moira vielleicht zum abstrakten Monismus führen können; nach Entleerung des Moirabegriffes zur Tyche war der einzige Anhaltspunkt zerstört, welchen die Tendenz zum abstrakten Monismus im griechischen Göttersystem hätte finden können, und deshalb musste der Process nunmehr zu einem anderen Ziele führen. Da es das sittliche Bewusstsein war, welches die Moira aufgelöst hatte, so musste naturgemäss auch von diesem die Richtung für den Fortgang der Entwickelung bestimmt werden.

Derjenige Einzelgott, welcher im reichsten Maasse das Erbe der Moira angetreten hatte, war Zeus, der als König der Götterrepublik, als Vater der Götter und Menschen, als Repräsentant des Erhabenen in der Religion der Schönheit und als höchster Wächter der sittlichen Weltordnung ein besonders geeignetes Objekt darbot, um dem sittlichen Bewusstsein der Menschen Pietät und Ehrfurcht vor sich und seinen Ordnungen einzuflössen. Seine Erhabenheit hatte sich namentlich auch darin bekundet, dass er der einzige von allen Göttern war, der mit den Menschen niemals direkt, sondern immer nur durch Boten (Hermes, Iris u. s. w.) verkehrte. Unter den vielen Göttern war er von jeher derjenige gewesen, dessen geistige Bestimmtheit nicht sowohl in Klugheit, Fertigkeit und Kunst als in sittliche Bedeutung gesetzt wurde; was also bei andern Göttern nur als eine Seite ihres Wesens neben andern erschien, das war bei ihm die Hauptsache, seitdem der Himmels- und Gewittergott zur Vergeistigung gelangt war. Als Himmelsgott war er der Allwissende, als Gewittergott der die Ueberhebung Niederschmetternde und in der Strafe zugleich Entsühnende; so eignete sich grade die Vereinigung dieser Bestimmungen besonders gut dazu, die Voraussetzungen einer vorzugsweise sittlichen Gottheit zu liefern. Seine Kraft und Macht hatte von jeher als eine den übrigen Göttern unermesslich überlegene gegolten, und die häufige Zusammenstellung oder Vertauschung der Ausdrücke Zeus und Moira lässt erkennen, dass er als Vater der Moira dem Verhängniss näher stand als irgend ein anderer Gott.

Ueberall, wo das sittliche Bewusstsein des Volkes zu reiferer Entwickelung gelangt, ist es vorzugsweise der Himmelsgott, der als Hüter

und Träger der sittlichen Weltordnung den ersten Platz erringt, so z. B. Varuna in Indien und Amun-Chnum in Aegypten; in noch höherem Grade ist dies der Fall, wo er sich mit dem ordnenden Sonnengott oder dem mässigenden Gewittergott vereinigt, so z. B. Mitra-Varuna, Ahuramazda, Odin. Je breiter nun in Hellas der Raum innerhalb des religiösen Bedürfnisses wurde, den die sittliche Weltanschauung einnahm, desto mehr musste das von Anfang an vorhandene Uebergewicht des Zeus über die andern Götter wachsen; je mehr die ästhetische Weltanschauung in der spätgriechischen Zeit verfiel, desto mehr mussten die übrigen Götter neben dem allwissenden und allmächtigen Weltordner und Weltregierer verblassen. Wenn die Götter jedes der drei Hauptgötterkreise in dem Hauptgott des betreffenden Kreises und die drei Hauptgötter in dem allumfassenden Gott des ersten Kreises, in dem Himmel, ihre natürliche Einheit haben, so repräsentirte Zeus nach der Seite seiner Naturbestimmtheit ohne Zweifel die übergreifende Einheit der ganzen griechischen Götterwelt; sobald also die Einsicht sich Bahn brach, dass er nach der Seite seiner geistigen Bestimmtheit der vollkommnere Ersatz für alle übrigen Götter sei, hinderte nichts mehr das religiöse Bewusstsein, sich an Zeus allein zu halten, als an den Gott, der allein von allen das Göttliche in der vollkommensten und erschöpfendsten Gestalt repräsentirte.

So wurde der Hauptgott des griechischen Göttersystems aus dem höchsten Gott zu dem allein wahrhaft göttlichen Gott, zu dem Gott *κατ᾽ ἐξοχήν*; der uralte Ausgangspunkt des Henotheismus kehrte bereichert mit den geistigen Bestimmungen der ästhetischen und sittlichen Erhabenheit zu sich zurück. Für das niedere Volk diente der Polytheismus nach wie vor zur Befriedigung seiner oberflächlichen religiösen Bedürfnisse; für die Gebildeten unter den späteren Griechen hatten die vielen Götter nur die Bedeutung von Volksgöttern, während Zeus ihnen der Gott schlechthin war. In ihm als dem allwissenden persönlichen Geiste, der die Welt gebildet, geordnet und mit allweiser Gerechtigkeit leitet, sahen sie die Personifikation des Einen wahrhaft Seienden (Eleaten), der alle Ideen umfassenden einen Idee des Guten (Platon), des allbewegenden Unbewegten (Aristoteles), des Nus (Anaxagoras) und Logos (Zeno), kurz der Weltvernunft, der sittlichen Weltordnung und ihrer Selbsterhaltung und Selbstwiederherstellung; d. h. in der Zeusreligion fand die griechische Volksreligion und die griechische Philosophie, die so lange unabhängig neben ein-

ander hergelaufen waren, ihren Einheitspunkt und der Entwickelungsgang der griechischen Geistesbildung seinen würdigen Abschluss.

So tritt etwa seit Alexander die hellenische Religion in ihre dritte Phase, die nach Ablauf der aristokratischen und demokratischen Periode als die monarchische bezeichnet werden kann. Monotheistisch kann sie schon darum nicht genannt werden, weil sie gegen den Polytheismus des Volksglaubens absolute Toleranz übt und jeder Fanatismus einer negativen Exklusivität zu Gunsten des einen Gottes vermisst wird; die hellenische Religion bleibt eben auch in dieser Phase naturalistischer Henotheismus, nur dass die übergreifende Einheit des Systems monarchisch dominirt und die untergeordneten Götter aus dem praktisch religiösen Interesse der Gebildeten verdrängt. In dem Glauben an die Wahrheit dieses Standpunktes wurden die Griechen ganz besonders noch darin bestärkt, dass sie seit den Eroberungszügen Alexanders von der Identität ihres Zeus mit den obersten Göttern der Nachbarvölker (Amun, Ahuramazda, Baal, Jahve u. s. w.) überzeugt waren, sich also von dem *consensus gentium* getragen wussten.

Diese spätgriechische Weltanschauung zeigt eine interessante Parallele zur chinesischen. In beiden ist der höchste und wahre, also streng genommen alleinige Gott der Himmelsgott, in beiden steht ihm als der bildenden und ordnenden Kraft das Chaos, die ungeschaffene Materie, als Stoff gegenüber; beide kommen also über einen Dualismus von Kraft und Stoff, Demiurg und Chaos, Himmel und Erde nicht hinaus, wenngleich in beiden die Philosophen sich bemühen, diesen Dualismus durch ursprüngliche Emanation des Zweiten aus dem Ersten zu überwinden. Beide ruhen auf einer ästhetischen Hochschätzung des Maasses, der Ordnung, der individuellen, socialen und universellen Harmonie, welche Hochschätzung sich in Griechenland auch über die klassische Periode der ästhetischen Weltanschauung hinaus behauptete. Beide suchen ihren Himmelsgott durch Beilegung intellektueller und gemüthlicher Attribute (wie allwissend, allweise, allgerecht, allgütig) über die Sphäre der natürlichen Allmacht zu erheben, ohne doch mit dem Standpunkt des Naturalismus, d. h. der Identität von Gott und elementarer Naturmacht zu brechen, ohne also auch die Widersprüche zwischen natürlichem Elementarwesen und geistiger Personifikation überwinden zu können. Beide zielen dahin ab, den Himmel als einzigen Gott zu verehren, werden aber durch

ihre naturalistische Basis verhindert, den untergeordneten Naturerscheinungen das zu verweigern, was sie der höchsten und umfassendsten gewähren, die Vergeistigung, Vergöttlichung und Personifikation. Beide streben nach Monotheismus, können jedoch die untergeordneten Naturgötter, Elementargeister u. s. w. höchstens ignoriren, aber niemals los werden, so wenig wie den Dualismus. Beide sind demnach nicht Monotheismus, sondern möchten es nur sein; in Wahrheit bleiben sie als Naturalismus in einem polytheistischen Henotheismus stecken, der sich bloss durch energische Betonung der übergreifenden Einheit des Himmelsgottes und durch überwiegende Vergeistigung dieses Hauptgottes vor andern auszeichnet.

Beide sind im Unklaren darüber, ob sie die geistige Personifikation ihres Himmelsgottes ernsthaft nehmen, dann aber auf Emanation und Immanenz verzichten sollen, oder ob sie sich nicht lieber mit dieser Personifikation im bloss symbolischen Sinne begnügen und dafür die emanatistische Ueberwindung des Dualismus und die pantheistische Immanenz der Weltseele offen halten sollen. In dieser Unklarheit schwanken beide zwischen Theismus und abstrakten Monismus hin und her, aber nicht in der Weise wie die heutigen Halbpantheisten oder Persönlichkeitspantheisten, welche das Problem wohl kennen, aber dem in ihm enthaltenen Widerspruch durch Vertuschung geflissentlich ausweichen, sondern in der naiven Bewusstlosigkeit, der das Problem und die in ihm enthaltene Aufforderung zur Stellungnahme in der Alternative noch gar nicht aufgegangen ist.*) Beide sind von auffallender kultischer Armuth, weil der Rationalismus es in China zu einem ausgedehnten Opferdienst, namentlich vor niederen Göttern, gar nicht hat kommen lassen, in Hellas aber den im ungebildeten Volke fortlebenden für das religiöse Bewusstsein der Gebildeten überwunden hat, welche nicht mehr glauben, durch ihre Wünsche und Geschenke den gerechten Willen des Weltenlenkers beeinflussen zu können. In beiden beschränkt sich die Moral auf die nächstliegenden und allgemein anerkannten sittlichen Gebote, ohne über die eudämonistische Begründung derselben hinauszukommen; denn in beiden wird zwar das Sittengesetz

*) Deshalb darf man sich nicht täuschen lassen, wenn man bald theistische, bald pantheistische Wendungen findet, und darf nicht glauben, in spätgriechischen Oden an Zeus wirklich monotheistische Psalmen, oder in der orphischen und stoischen Identifikation von Zeus und Weltseele einen wirklichen Pantheismus vor sich zu haben; es fehlt gänzlich die Ahnung, dass eines das andere ausschliesst.

in formeller Hinsicht in die göttliche Heteronomie hinausprojicirt, jedoch ohne diese Heteronomie zum bestimmenden Princip der Moral zu erheben, und ohne durch Offenbarung einen festen Anhalt für seinen Inhalt zu besitzen. In beiden wird das Haften an dem eudämonistischen Moralprincip zum Hemmschuh für eine energische Vertiefung des religiös-sittlichen Bewusstseins und namentlich für eine intensive Durchbildung des Schuldgefühls und Erlösungsbedürfnisses; wo das Sittengesetz nur die Vorschrift enthält, wie man sein Leben zum möglichst glückseligen gestalten könne, da ist jede Abweichung von diesem Kodex der Klugheit und Lebenskunst durch den der eignen Glückseligkeit gethanen Abbruch schon ausreichend bestraft, und jedes darüber hinausgehende Sühnebedürfniss ist streng genommen selbst schon ein unbewusstes Uebergreifen in eine höhere Stufe des religiösen und sittlichen Bewusstseins.

Nur ein grosser und wichtiger Unterschied besteht zwischen dem chinesischen Himmelsherrn und dem griechischen Zeus: der erstere ist in die Entfaltung des Naturalismus zum Polytheismus noch nicht eingegangen, der letztere ist durch sie hindurch und siegreich aus ihr hervorgegangen; der erstere fühlt sich deshalb bei sich befriedigt, der letztere strebt dagegen in metaphysischer Hinsicht über den Naturalismus, in ethischer über den Eudämonismus hinaus, ohne die Losreissung von diesen Grundlagen seiner Entstehungsgeschichte aus eigner Kraft vollziehen zu können. Wenn das Chinesenthum auch in der Religion die *facies hippocratica* eines zur Greisenhaftigkeit erstarrten Kinderantlitzes zeigt, so ist die Zeusreligion das Ergebniss einer reichen und erschöpfenden Lebensentfaltung des Henotheismus, freilich nur auf einseitiger Basis; in ihr hat einer der begabtesten Stämme der begabtesten Race sich ungehindert ausgelebt, und darum enthält sie in dem ungelösten Widerspruch des an sein Ende gelangten Princips mit der vorwärtsstrebenden Tendenz den Trieb zur Aufnahme eines sich darbietenden Neuen, den Stachel des Bedürfnisses nach einer tieferen und reicheren, auf höherem Princip erbauten Religion.

Eine solche bot sich nun in den ersten Jahrhunderten nach Christo in zwiefacher Gestalt dar. Einerseits hatte ein naturalistischer spekulativer Monismus in der ägyptischen Religion des neuen Reiches Wurzeln geschlagen, welcher aus der ägyptischen Priestertheosophie in die alexandrinische Philosophie einging, die nicht sowohl eine Philosophie in unserm Sinne als eine philo-

sophische Religion darstellt und als die monistische Fortbildung der hellenischen Religion verstanden werden muss. Andrerseits hatten die jüdischen Kolonien in den Mittelmeerstädten des römischen Reiches die Idee des heteronomen Monotheismus mit der Zeusreligion konfrontirt, und als die heidenchristliche Mission des Paulus und seiner Jünger diesen Monotheismus, befreit von den Fesseln des national-jüdischen Gesetzes und erhöht zur kosmopolitischen Erlösungsreligion verkündigte, da musste den Zeusbekennern mit tieferem ethischen Bedürfniss die Ueberlegenheit dieser neuen Lehre ebenso einleuchten, wie die rationelleren Köpfe von metaphysisch-spekulativer Veranlagung sich zu dem Monismus der Alexandriner hingezogen fühlten. So wurde die Zeusreligion ein wichtiges Vorbereitungsmittel für die Aufnahme des Christenthums, das in den Kirchenvätern die alexandrinische Philosophie sich selbst wieder bis auf einen gewissen Punkt assimilirte; in dem johanneisch-origeneischen Christenthum fanden die Bekenner der Zeusreligion den ethischen Monotheismus verwirklicht, den sie auf naturalistisch-eudämonistischer Basis vergebens angestrebt hatten.

2. Die utilitarische Säkularisirung des Henotheismus im Römerthum.

Wenn wir die Griechen wenigstens in dem Endergebniss ihrer Religionsentwickelung mit den Chinesen vergleichen konnten, so dürfen wir die Römer mit den Parsen parallelisiren. Beide haben eine phantasielose Nüchternheit, ein prosaisches Nützlichkeitsstreben, einen Hang zur allegorischen Personificirung abstrakter Begriffe, eine Neigung zu moralischer Verwerthung der Religion und daneben eine abergläubische Ehrfurcht vor den Aeusserlichkeiten des Kultus gemeinsam. Bei beiden fehlt deshalb ein ausgebildeter Mythenkreis; wenn bei den Parsen diese Abneigung gegen poetische Mythen mehr und mehr zur Koncentration auf die personificirten Abstraktionen des Guten und Bösen und zur Beseitigung der übrigen Götter führte, so machte die Römer ihre Gleichgültigkeit gegen die mythologischen Bestimmungen der Götter im Gegentheil willfährig, das ursprünglich sehr einfache altitalische Göttersystem durch gastfreundliche Aufnahme der Nachbargötter immer mehr zu überladen, bis ihr Entwickelungsgang damit schloss, im römischen Pantheon allen Göttern der Welt ein Asyl zu gewähren.

Die alten Italer nehmen eine Mittelstellung zwischen Hellenen

und Celten ein. Der aus der gemeinsamen arischen Urheimath mitgebrachte Henotheismus war von ihnen wesentlich vereinfacht worden. Zeus und Here (Dione) hatte sich bei ihnen in das Doppelpaar Jupiter und Juno (Diuno) und Janus und Diana getheilt; daneben spielte der in Wolfsgestalt gedachte Mars eine Hauptrolle, auch unter den Namen Quirinus, Faunus, Lupercus, welche sich frühzeitig als besondere Götter ablösten. Ausserdem wurden eine Menge untergeordneter Naturgötter verehrt, von denen besonders die Frühjahrgöttin Flora zur Göttin der Anmuth (Venus) und der Minne (Mimnermia oder Meminia) vergeistigt wurde. Wie Jupiter nach Seiten seiner Natürlichkeit durch Juno ergänzt wird, so nach Seiten seiner Geistigkeit durch Minerva, die verständige, sinnige Göttin der Klugheit; diese drei bilden für das alte Rom die höchste Göttertrias. Auch bei den späteren Römern blieb die Erinnerung lebendig, dass ihre Vorfahren ursprünglich die Götter ohne Bilder und Tempel verehrt hatten; die spontane Entwickelung hatte die alten Italer noch nicht weiter als bis zu dem Uebergang von der unorganischen zur zoomorphischen Versinnbildlichung der Götter geführt, als sie von den hellenischen Ansiedlern in Süditalien die menschliche Darstellung der Götter kennen lernten. Ebendaher drang auch schon früh der Apollokultus in ihr Göttersystem ein; ausserdem führte die naheliegende Parallelisirung der heimischen Götter mit den hellenischen den ersteren manche bereichernde und umgestaltende Züge zu, welche ihren Vergeistigungsprocess beschleunigten. Gegen das Phantasiespiel der griechischen Mythenwelt sträubte sich aber der ernste und nüchterne Sinn des kriegerischen Bauernvolkes, und erst in den späteren Zeiten der Republik drangen die griechischen Mythen in die römische Religion ein, als der ernstere religiöse Sinn schon gewichen war und ein ergötzendes Phantasiespiel mit religiösen Vorstellungen willkommen geheissen wurde.

Die Beschaffenheit des römischen Kultus erscheint wesentlich bedingt durch die Religion der etruskischen Staaten in der nördlichen Hälfte Italiens, deren herrschende Krieger- und Priester-Aristokratie von dem erobernd eingedrungenen Stamm der Rasenner gebildet wurde. Man streitet noch darüber, ob letzterer arisch oder semitisch oder gemischt gewesen sei; so viel ist sicher, dass er ohne Mythologie und Heldensage war und an Stelle des frischen, freien Natursinns der alten Italer eine pfäffische Theologie, eine düstere Dämonologie und

einen peinlichen, abergläubischen Kultus besass. Etrurische Grabgemälde und Aschenkisten zeigen, wie die priesterliche Phantasie sich darin gefiel, die Qualen der verdammten Todten auszumalen. Von den auf eigene Hand geschleuderten Blitzen des Jupiter unterschied man diejenigen, welche er nach dem Rathe der zwölf Götter als Wahrzeichen sendet, und solche, die er in Uebereinstimmung nicht bloss mit den offenen, sondern auch mit den verhüllten Göttern, den geheimnissvollen Schicksalsmächten, sendet; für jede dieser Arten Blitze gab es dann wieder besondere Sühnungsceremonien. Wenn das spätere religiöse Leben der Römer weit knechtischer als das der Griechen an Ceremonien und willkürliche Symbolik gebunden erscheint,*) wenn keine bedeutsame Handlung des politischen und privaten Lebens ohne Opfer, Auspicien und Augurien vorgenommen werden konnte, so ist darin ohne Zweifel eine Nachwirkung der etrurischen Kultur zu sehen. Dem in seiner Vorgeschichte ihm eingeimpften Ceremonialdienst verdankt es das römische Volk, dass Cicero es als das frömmste rühmen konnte, welches überall an die Götter denke, alles mit Religion thue, den Göttern für alles danke. Aber dieses Lob hat doch auch seine Schattenseite; der religiöse Sinn der Römer hat weder Tiefe noch Innerlichkeit, und erschöpft sich in kleinlichem und peinlichem Aberglauben, so dass mit der kritischen Zersetzung dieses Aberglaubens durch die spätere philosophische Aufklärung (Lucrez) auch von der ganzen Religion eigentlich nichts stehen blieb, was noch einen religiösen Anstrich behalten hätte.

Als die Stadt Rom gegründet war, nahm sie den Jupiter nebst Juno und Minerva zu ihren Gottheiten an, während Mars in die zweite Reihe zurücktreten musste. Darin liegt schon ausgedrückt, dass selbst für die kriegerischen Römer der Krieg nicht Selbstzweck war, sondern nur Mittel für einen höheren Zweck, den Staat und sein Gedeihen, welches in erster Reihe nicht auf dem Kriege, sondern auf dem öffentlichen Rechte, der privaten Sitte und der rationellen Ausbildung und Verwerthung aller friedlichen Anlagen beruht. Darin scheint nun ein wesentlicher Unterschied vom Griechenthum nicht zu liegen, und doch ist eine durchgreifende Differenz vorhanden, welche der Erfassung

*) Der betende Grieche blickt freien Antlitzes zu seinen Göttern empor, der Römer verhüllt beim Gebet sein Haupt; dieser eine kleine Zug lässt die ganze Weite des Unterschiedes im religiösen Verhältniss beider Völker zu ihren Göttern erkennen.

eines neuen Principes gleichkommt. Auch das Griechenthum hatte vom Einzelnen verlangt, dass er sich dem Ganzen unterordne, aber doch nur deshalb, weil ausser der Heimath der Grieche seines Lebens nicht froh werden konnte, und weil er in der Heimath sein Leben nur dann recht geniessen konnte, wenn die Angelegenheiten des Gemeinwesens wohl besorgt waren; hier bleibt also die eigene, individuelle Glückseligkeit der alleinige Zweck, zu dem die Förderung des Gemeinwohls sich nur als Mittel verhält. Dieses Verhältniss kehrt sich im Römerthum um: der abstrakte Fanatismus des Römers erhebt den Begriff der Fortuna publica oder der Salus publica zur Gottheit, dem das Gedeihen der Einzelnen nur als Mittel dient und dem er im Kollisionsfalle unbedenklich die Glückseligkeit und die Existenz der Individuen opfert.

Diese Umkehrung von Zweck und Mittel konnte sich unvermerkt vollziehen, weil über das Verhältniss von Einzelwohl und Gemeinwohl noch gar nicht reflektirt war, weil beide für gewöhnlich in unlöslicher Solidarität zu stehen schienen. Auch der Grieche konnte sich für den Staat aufopfern, aber er that es dann doch wesentlich aus konkreter Liebe zu seinen Landsleuten, um diesen die Segnungen der nationalen Selbstständigkeit und kulturellen Eigenart zu erhalten; der Römer hingegen opfert sich für den Begriff des römischen Staates und für seine Landsleute nur insofern, als er ihnen diesen Staatsbegriff unverkümmert zu erhalten sucht. Fragt man, was es dem Römer für einen Vortheil bot, Bürger dieses römischen Staates und nicht Angehöriger eines anderen Staates zu sein, so würde man vergebens sich bemühen, die kulturellen Güter namhaft zu machen, deren Besitz seine Glückseligkeit in solchem Maasse hätte alteriren können; der Einzelne war selbst wesentlich nur in ideeller Weise dabei interessirt, Bürger dieses römischen Staates zu sein, insofern es als besondere Ehre gefühlt wurde, einen so erhabenen Staatsbegriff verwirklichen und darstellen zu helfen, dass der Einzelne als rechtloses Mittel in ihm aufging. Das Glück, ein Römer zu sein, bestand also in dem erhebenden Bewusstsein, sich als Römer zu wissen, in der Ehre, welche der römische Staatsbegriff auf seine Angehörigen zurückstrahlte.

Ohne Zweifel war der Patriotismus eine weit verbreitete Tugend des Alterthums, und die unwillkürliche Verwechselung von Zweck und Mittel kam im öffentlichen und privaten Leben auch wo anders als in Rom vor; ohne Zweifel war andererseits auch der Egoismus der

Bürger im Patriotismus nicht ohne Rest auf- und untergegangen. Indessen überall anderwärts war das Uebergewicht des Patriotismus über den Egoismus entweder nur ein zeitweiliges, sporadisch aufflackerndes, auf eine kurze Blüthezeit des Staatslebens oder auf grosse politische Gefahren beschränktes, oder aber es ruhte auf einem tieferen religiösen Grunde, wie im Judenthum. Dass ein Volk durch eine vielhundertjährige Entwickelung so dauernd das Staatsinteresse über das Privatinteresse setzt, ohne doch mit der Machterweiterung des Staates ein darüber hinaus liegendes ideales Ziel zu verfolgen, das ist eine nur einmal in der Weltgeschichte vorgekommene Erscheinung, und nur ein Volk von abstrakten Fanatikern war fähig, den Staatsbegriff an und für sich zum Selbstzweck zu machen. Alle grossen Eroberungsreiche sind despotische Schöpfungen, d. h. Leistungen eines Herrschers, der durch Erweiterung der Machtsphäre seines Reiches seine persönliche Machtsphäre zu erweitern trachtet; solche Schöpfungen verfallen darum auch gewöhnlich nach einer oder wenigen Generationen. Das römische Weltreich ist im Gegensatz zu allen solchen Eroberungsstaaten durch die stetige Erweiterung der Machtsphäre einer Stadtrepublik geschaffen worden, und hat deshalb in seinem Bestand Jahrhunderte überdauert.

Eine solche stetige Erweiterung der Machtsphäre einer Stadtrepublik war aber nur dann möglich, wenn die Bürger dieser Republik durch lange Geschlechterfolgen hindurch in dem Staat, seinem Gedeihen nach innen und seiner Machterweiterung nach aussen den eigentlichen und wahren Zweck ihrer Existenz sahen, wenn sie den Staat zu ihrer Gottheit machten. Die Salus oder Fortuna publica zur Gottheit machen, konnte aber wieder nur ein so abstraktes, poesieloses, nüchternes und rationalistisches Volk, welches kein Bedenken trug, alle möglichen Trivialitäten und Abstraktionen, wie Getreiderost, Kornvorrath des Marktes, Dörrofen, Friede, Ruhe, Leere, Fieber, Sorge, Geld, Kupfer- und Silberwährung, zu personificiren und als Götter (Robigo, Annona, Fornax, Pax, Tranquillitas, Vacuna, Febris, Angerona, [Juno] Moneta, Aesculanus, Argentinus) zu verehren. Mit der Salus oder Fortuna publica Roms ist der persönliche Gott der Stadt, der Jupiter capitolinus, identisch; das Heil oder Glück Roms ist sein geistiges Wesen, ein anderes besitzt er nicht. Gleichviel ob die Stadt Rom sich durch Könige oder Konsuln oder Diktatoren oder Imperatoren verwalten zu lassen beliebte, sie blieb immer das Haupt

des Weltkreises, ebenso war und blieb Jupiter capitolinus der göttlich verkörperte römische Staatsbegriff. Wie das Wesen der ursprünglichen Naturgottheiten darin aufging, Sonnenschein, Regen und Gewitter, kurz das Wetter zu spenden, das die Wünsche des Naturmenschen erfüllt, so geht das Wesen des Jupiter optimus maximus darin auf, für das Gedeihen der römischen Republik nach innen und aussen Sorge zu tragen, d. h. die politischen Wünsche der Römer zu erfüllen.

Diese Umwandlung des individualeudämonistischen Princips in das socialeudämonistische ist ein Fortschritt von unberechenbarer Tragweite, denn in diesem Fortschritt ist der Egoismus principiell überwunden, der Individualeudämonismus, welcher das ganze übrige Heidenthum beherrscht, zum aufgehobenen Moment eines höheren Princips herabgesetzt. Wenn in der künstlerischen Weltanschauung des Hellenenthums aus dem Individualeudämonismus sich das humanistische Princip des ästhetischen Geschmacks als erster Versuch einer autonomen Selbstbestimmung herausarbeitete, so blieb doch dieser Versuch in der Velleität stecken, weil das Princip nicht selbstständig genug erschien, um mehr als eine nähere Bestimmung des individualeudämonistischen Princips zu repräsentiren. Jetzt zum ersten Mal entfaltet sich unvermerkt aus dem Individualeudämonismus selbst ein Princip, das dem Egoismus die Axt an die Wurzel legt, obwohl der Egoismus selbst davon zunächst nichts merkt, sondern durch die instinktive Illusion dupirt wird, dass er durch die Abdankung zu Gunsten des Socialeudämonismus oder Patriotismus grade am allerbesten zu seinem Rechte komme.

Wäre die geschichtliche Bedeutung der hellenischen und der römischen Fortbildung des Henotheismus allein nach dem unmittelbaren Erfolge für das sittliche Leben zu beurtheilen, so wäre ohne Zweifel die römische die ungleich wichtigere; zieht man aber die entfernteren Nachwirkungen mit in Betracht, so gleicht sich der Werth beider wieder aus. Legt man hingegen den rein religiösen Maassstab an, und fragt, ob bei den Griechen oder den Römern das innere religiöse Leben ein werthvolleres gewesen sei, dann wird man nicht zögern dürfen, den Griechen den Vorzug einzuräumen, welche doch wenigstens den Göttern ein eigenes ideales Leben gönnen, während die Römer jedes Ideal ausser dem praktischen des Staates vernichten, den Göttern jeden eigenen Inhalt rauben und sie ganz vom Himmel auf die Erde herabziehen. Dass die Götter als Götter ihren Ursprung der mensch-

lichen Bedürftigkeit verdanken, tritt nirgends so grell hervor wie bei den Römern, wo auch die niedrigsten Verrichtungen und gewöhnlichsten Geräthe, wenn sie nur praktisch wichtig sind, ihren göttlichen Vorstand erhalten oder unmittelbar zu Göttern erhoben werden. Nur ist die niedere Sphäre der Befriedigung privater Bedürfnisse immer der höheren Sphäre der Befriedigung öffentlicher Bedürfnisse untergeordnet, in ihrem Geltungsbereich durch diese beschränkt und, so weit irgend angänglich, teleologisch als Mittel auf sie bezogen. Nirgends fliessen die Götter mehr als hier ineinander, nirgends ist die Einheit des Henotheismus besser gewahrt, weil sie nicht nur in der Naturbasis gegründet, sondern auch durch die geistige Bestimmtheit der Götter gewährleistet ist. Während letztere sonst nur sondernd und scheidend wirkt, dient sie hier der Einigung, weil das Wesen aller Götter in der Befriedigung praktischer Bedürfnisse aufgeht, und alle nur soviel Recht haben, als sie den höchsten Zweck, das Staatswohl, fördern.

Eine Weltanschauung, in welcher das Gemeinwohl den alleinigen Werthmesser für alle Güter und Leistungen bildet, nennen wir Utilitarismus, weil der Werth von allem und jedem nur danach geschätzt wird, ob und in welchem Grade es als Mittel für den Zweck des Gemeinwohles dient, ob und in welchem Grade es Nutzen bringt oder Nützlichkeit (Utilität) besitzt. Der Utilitarismus ist krasser Realismus, und selbst das Ideale hat ihm nur dadurch Werth, dass es und insofern es sich als praktisch nützlich erweist. Die Wissenschaft und Kunst besitzen für diesen Standpunkt an und für sich gar keinen Werth, sondern nur dadurch, dass sie geschickt machen zur Beherrschung der Menschen; von dem idealen Eigenwerth beider gewinnt das Römerthum erst in der gräcisirenden Zeit seines Verfalles eine leise Ahnung, aber auch da bleibt der Hauptzweck, zu dem beide getrieben werden, die tüchtige Vorbereitung zur Staatsverwaltung, zum Kriege und zur oratorischen Gewandtheit, welche in einer kriegerischen Republik die drei Hauptaufgaben der politisch wirksamen Klassen bilden. Die Philosophie dient der formalen Geistesbildung, wie die Geschichte und Länderkunde der Politik und die Technik der Kriegführung und Schifffahrt dient. Die Plastik, welche für die griechische Kunstanschauung gradezu bestimmend ist, tritt in Rom zurück und dient erst später zum luxuriösen Zierrath am architektonischen Komfort des Lebens; die tonangebende Rolle unter den Künsten übernimmt an ihrer Statt die Dichtkunst, weil sie in Verbindung mit der

Philosophie die Vorschule der Rhetorik bildet. Innerhalb der Literatur erscheint die Poesie wieder nur wie eine akademische Uebung der Nation zur Vervollkommnung ihres Prosastils; denn auf diesen kommt es dem Redner (und später dem politischen Pamphletisten und Tendenzschriftsteller) vor allem an, und die poetische Durchbildung der Sprache hilft gleichsam nur das Instrument der prosaischen Diktion biegsam und glänzend machen.

Wie Wissenschaft und Kunst, so muss auch Religion und Moral es sich gefallen lassen, lediglich nach ihrer Utilität taxirt zu werden. Die Gottheit *(numen)* ist dem Römer diejenige Macht, welche ihm Winke ertheilt für das nutzbringendste Verhalten, welches er in der gegebenen Sachlage einzuschlagen hat. Wenn die Römer zu rationalistisch waren, um auf die etruskische Magie (Wetterbeschwörung u. s. w.) viel praktischen Werth zu legen, so waren sie doch abergläubisch genug, um all ihr Thun und Lassen von Auspicien und Augurien abhängig zu machen, wie sie es von den Etruskern gelernt hatten, und als die Gebildeten selbst diesen Aberglauben für ihr Theil schon abgestreift hatten, hielten sie es doch noch für nützlich, denselben zum Schein beizubehalten, um mit seiner Hilfe im rohen Volke für ihre Projekte „Stimmung zu machen.“ Das Priesterthum war selbst viel zu sehr von dem römischen Staatsgedanken durchdrungen, um nicht überzeugt zu sein, dass es der Religion am besten diente, wenn es dieselbe gleichfalls ganz und gar mit der Staatsraison durchtränkte; die Auslegung der Auspicien und Augurien musste daher stets eine solche sein, welche dem Staate sich am nützlichsten erwies. In diesem Sinne hat das römische Priesterthum dem Volke oft hohe patriotische Impulse gegeben, wenn es auch später in knechtische Willfährigkeit gegen die augenblicklichen Machthaber versank.

Sittlich ist in der utilitarischen Weltanschauung dasjenige, was dem Gemeinwohl nützt, unsittlich das, was ihm schadet; aber nicht der Einzelne hat die Entscheidung darüber, was dem Gemeinwohl nützt und schadet, sondern nur der Gesammtheit selber kommt sie in letzter Instanz zu. Die Gesammtheit giebt ihr Urtheil über die Nützlichkeit einer Handlung dadurch ab, dass sie den Handelnden wegen derselben ehrt oder missehrt; die Ehre bildet den unreflektirten Urtheilsspruch, die unwillkürlich durch den utilitarischen Gesichtspunkt bestimmte Entscheidung der Gesammtheit über den Werth eines bestimmten Verhaltens des Einzelnen. Wenn dem Griechen der Begriff

des sittlich Guten in dem des Schönen aufging, so dem Römer in dem Begriff des Ehrenhaften und Ehrenwerthen *(honestum)*, oder des von der Gesammtheit zu Billigenden *(probum)*. In diesen Begriffen drückt sich die Verschiebung aus, welche die Sittlichkeit der blossen Sitte durch die Herrschaft der utilitarischen Weltanschauung erleidet; der Verstoss gegen die Sitte ist nicht mehr als solcher unsittlich, sondern weil er etwas von der Gesellschaft Gemissbilligtes *(improbum)* ist, und die Gutthat, die Selbstüberwindung und das Opfer sind nicht deshalb gut, weil sie von der Sitte gefordert oder empfohlen, sondern weil sie von der dadurch geförderten Gesammtheit geehrt werden.

Das Ehrgefühl wird hier zum ersten Mal zum Eckstein der Moral; die Ehre unbefleckt zu erhalten, wird selbst zum höchsten Gebot der Ehre, und darum wird dem unvermeidlichen Verlust der Ehre der freiwillige Verzicht auf das Leben vorgezogen. Die imposante Grösse der Römertugend entspringt aus dieser Wurzel; ihr ethischer Werth liegt zunächst nur auf ihrer negativen Seite, in der Ueberwindung des Egoismus, in der Selbstverleugnung und Selbstbeherrschung, in der Missachtung der eigenen persönlichen Existenz im Vergleich zu den Ideen des Vaterlandes und der Ehre, während nach der positiven Seite noch nicht der Stolz sittlicher Autonomie, sondern nur das am heteronomen Ehrbegriff emporgeschraubte Selbstgefühl zu erkennen ist. Weil man immer durchfühlt, dass der Römerstolz nicht in sich, sondern in der Meinung Anderer wurzelt, darum schimmert so leicht seine Hohlheit durch den pomphaften Faltenwurf seiner Toga hindurch, und darum überschreitet er so leicht in theatralischer Effekthascherei das sachlich begründete Maass. Den letzten folgerichtigeren Ausläufer des Römerstolzes zeigt uns der Gladiator, der nach der Ehre geizt, in möglichst schöner Pose zu sterben; er ist der rechte Erbe der Mutius Scävola, Curtius Rufus u. s. w., denn sein Verhalten beruht sachlich auf der gleichen Missachtung des Individuums als solchen, formell auf der nämlichen Motivation durch den Beifall der Landsleute, und der Unterschied liegt nur darin, dass diesen Landsleuten in der befestigten Weltherrschaft des Kaiserthums der innere Kern des Römerthums, die Nützlichkeit als Maassstab der Beifallsvertheilung, abhanden gekommen und nur die Schale, die nunmehr zwecklose Aufopferung des Individuums, geblieben ist.

Wenn die Gründung der Sittlichkeit auf das Ehrgefühl im Allgemeinen einen grossen Fortschritt bezeichnet, so macht sich dieser

noch in ganz besonderer Weise auf dem Gebiete der Familiensittlichkeit bemerklich. In der utilitarischen Weltanschauung nimmt die Familie einen weit höheren Rang ein als in der individualeudämonistischen. Der Römer ahnt bereits, dass die Solidität der Familie die feste Grundmauer für die Solidität des Staates bildet, dass aber die Achtung, welche das heranwachsende Geschlecht der Familie zollt, nicht bloss von der Autorität des Vaters sondern auch von dem Ansehen der Mutter abhängt. Deshalb räumt der Römer dem Weibe eine viel angesehenere Stellung ein als der Grieche und ehrt in ihr nicht bloss die Gebärerin, sondern auch die Erzieherin seiner Söhne, welche von früh auf ihre Begeisterung für Vaterland und Ehre zu wecken und zu nähren und dem rauhen Römersinn die gemüthvolle Tiefe und Milde zuzugesellen hat. Wenn die griechische Sitte es noch für nöthig hielt, die Frauen in halb orientalischer Abgeschlossenheit zu halten, so kann die römische Sitte es wagen, denselben die Freiheit der Bewegung zu gewähren, weil in dem weiblichen Ehrgefühl ein besserer Ersatz für alle Abschliessung gefunden ist. Mit solcher gehobenen socialen Stellung der Frau verträgt sich auch keine Polygamie mehr, weder Vielweiberei im Sinne der Gleichberechtigung (wie im Orient), noch auch Kebsweiberei als rechtlich sanktionirtes Konkubinat (wie in Hellas); das römische Familienrecht hat die Monogamie der modernen Kultursphäre vorbereitet, welche in der Völkerwanderung durch das Germanenthum (nicht etwa durch das Christenthum) zum Siege in der occidentalischen Welt geführt wurde.

Das *probum* und *honestum* ist das, was die Gesammtheit billigt und ehrt; es giebt aber einen Theil des Verhaltens der Menschen zu einander, in welchem eine bestimmte Art und Weise von der Gesammtheit nicht bloss gewünscht, sondern unbedingt gefordert und geboten wird, — dies ist das *jus*. Was gegen das *jus* verstösst ist *injustum*, das ihm Gemässe ist das *justum*. Das *jus* ist also die von der Gesammtheit gesetzte Rechtsordnung, aus welcher erst die Begriffe des Rechts und Unrechts, des Gerechten und Ungerechten abgeleitet werden. Diese Rechtsordnung ist der eigentliche Tummelplatz des Utilitarismus, wo er seine höchsten Triumphe feiert; denn die Rechtsordnung bestimmt sich wesentlich aus Zweckmässigkeitsrücksichten, und von einzelnen grundlegenden Institutionen abgesehen, ist der Zweck der Rechtsvorschriften selten ein anderer als die öffentliche Wohlfahrt. Namentlich auf dem Gebiete des Eigenthums ist, wenn

man die Nothwendigkeit dieser Basis des Rechtes einmal einräumt oder unbeanstandet gelten lässt, die ganze Durchbildung des Rechtes durch den Begriff der Utilität bestimmt, und ähnlich verhält es sich mit dem Staatsrecht oder der rechtlichen Durchbildung der verfassungsmässigen Grundlagen des Staates. Die Entwickelung des Rechtes, sowohl des privaten wie des öffentlichen, war daher recht eigentlich dazu prädestinirt, dem klassischen Volke der utilitarischen Weltanschauung den Gegenstand zur Entfaltung seines Genius zu bieten; hier war sein nüchterner Rationalismus am Platze, um an Stelle poetischer Rechtssymbolik die plastisch durchsichtige Formulirung ernster und strenger Begriffsprosa zu setzen. In der Klarheit der Anordnung, in der Präcision des Ausdrucks und in dem organischen Zusammenhange des Einzelnen mit dem Ganzen hat hier das Römerthum ein Meisterwerk geliefert, das noch viel nachhaltigere Wirkungen auf die abendländische Kulturentwickelung geübt hat, als die Gründung seines Weltreiches.

Das römische Recht liefert den Beweis, dass die plastische Anlage des griechischen Bruderstammes dem römischen nicht fehlte, dass sie sich nur auf ein Gebiet warf, wo sie sich im Verein mit seinem nüchternen Rationalismus entfalten konnte. In dem Entwickelungsgange des römischen Rechtsstaates, in seinem engen Anschluss an die gegebenen Machtverhältnisse, in seinem vorsichtigen Gleichgewicht von Konservatismus und Fortschritt, in seiner kunstvollen Gliederung der Gewalten haben alle späteren Verfassungstheoretiker ihr klassisches Vorbild gesehen, welches freilich durch seinen realistischen Geist selbst die gedankenlose Uebertragung auf andere thatsächliche Grundlagen verbot. Auf dem römischen Recht fusst noch heute die Rechtswissenschaft, und niemals wird sie desselben entrathen können. Aber dieselben Römer, die im inneren Staatsleben das Muster des Rechtsstaates und des Privatrechtes entwickelten, zeigten in ihrer äusseren Politik keine Spur von Rechtsgefühl, keine Achtung vor geschlossenen Staatsverträgen, und Treue nur, so weit sie von der Opportunität gefordert schien. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn man bedenkt, dass sowohl die innere Rechtsentwickelung wie die machiavellistische auswärtige Politik Ausflüsse des nämlichen Utilitarismus waren; im Innern galt die Rechtsordnung, weil sie nützlich schien, nach aussen aus demselben Grunde die Rechtlosigkeit und bloss scheinbare Eingehung von Rechtsverhältnissen.

Der römische Jupiter, dessen geistiges Wesen die Salus oder Fortuna publica Roms war, mit andern Worten der auf den Thron des Zeus erhobene Utilitarismus musste selbstverständlich ebensogut der Gott des römischen Rechtes nach innen sein, wie er der Gott der römischen Staatsmacht nach aussen war. In der römischen Staatsmacht und dem römischen Recht fassten sich die wichtigsten Erscheinungsformen seines utilitarischen Wesens zusammen; wenn ein Volk dahin gebracht war, die römische Macht über sich anzuerkennen, und das römische Recht zu adoptiren, so hatte es *eo ipso* das anerkannt, worin der römische Jupiter sein Wesen offenbarte, und es bedurfte dann keiner besonderen Anerkennung seiner als göttlicher Person mehr. Den Römern kam es immer nur auf die Sache, nicht auf die Form an; deshalb kümmerten sie sich gar nicht um den religiösen Glauben unterworfener Völker und hielten die Anerkennung des ihrigen durch dieselben für etwas Gleichgültiges und Ueberflüssiges, sobald nur erst die Substanz ihrer Religion, ihre Macht und ihr Recht, thatsächlich zur Herrschaft in den unterworfenen Völkern gelangt war. In Bezug auf die Machterweiterung hatte Jupiter eigentlich nur so lange etwas zu thun, bis der Mittelmeerstaat des römischen Reiches begründet war; die Grenzkriege der nachfolgenden Periode waren für den Bestand des Reiches zu unwesentlich, als dass nicht diese Seite des Hauptnationalgottes hätte erblassen müssen. In Bezug auf die innere Rechtsentwickelung bestand von jeher ein lockererer Zusammenhang zwischen Gotteswillen und Volkswillen; zumal in der republikanischen Zeit trat die Schöpfung des Rechtes durch den Volkswillen zu deutlich ans Tageslicht, als dass nicht Jupiter auf einen blossen Wächter der Rechtsordnung hätte einschrumpfen sollen.

Die Uebertragung des Rechtes auf überwundene Völker gewöhnte die Römer an den Gedanken der Trennbarkeit ihrer Rechtsordnung von ihrem Gott, an die Auffassung des Rechtes als eines selbstsständigen in seiner eigenen Vernünftigkeit und Nützlichkeit gegründeten, und als gar der Wille des Kaisers zur Quelle des Rechtes geworden war, da lag es näher, die Personifikation des Rechtes wie der Staatsmacht in dem Kaiser, als sie in einer verblassten Göttergestalt zu sehen. Die Versuche der Vergöttlichung der Kaiser sind daher (unbeschadet ihrer geschichtlichen Abhängigkeit von dem abweichenden Vorbild der ägyptischen Theokratie) ganz natürliche Konsequenzen daraus, dass das Göttliche vom religiösen Bewusstsein der Römer zur

Erde herabgezogen, zur irdischen, zeitlichen Utilität erniedrigt, mit einem Worte säkularisirt worden war, dass aber der so säkularisirte Inhalt der Religion doch nicht aufhörte, als religiöser Inhalt empfunden zu werden, und deshalb aus seiner sachlichen Verselbstständigung nach einer symbolischen Personifikation strebte. Wie früher Concordia, Pudicitia, Pietas, Aequitas, dann auch Constantia, Liberalitas, Providentia (nach Analogie der parsischen abstrakten Trabanten des Ahuramazda) zu Genien erhoben wurden, so nunmehr auch die Indulgentia und Clementia des Kaisers, denen besondere Altäre und Heiligthümer errichtet wurden. Wie bei den Persern jeder Mann und jedes Weib seinen besonderen Fravaschi, so hat bei den Römern jeder Mann seinen Genius, jedes Weib seine specielle Juno, und auch dies hat sehr dazu beigetragen, die Vergötterung der Kaiser zu erleichtern. Wenn die Christen sich weigerten, dem Bildnisse des Kaisers zu opfern, so verweigerten sie damit die symbolische Huldigung vor der römischen Macht und dem römischen Recht als der Substanz des religiösen Bewusstseins der Römer, so symbolisirten sie damit ihre Auflehnung gegen Macht und Recht der Reichshauptstadt. Aber diese Personifikation im Kaiser scheiterte aber doch daran, dass derselbe nicht bloss Mensch war, sondern auch Macht und Recht nur als Erbe einer langen Vergangenheit überkommen hatte; es war eine Verlegenheitsauskunft, die ihrer Natur nach erfolgslos bleiben musste, weil sie das Göttliche in seiner Säkularisirung beliess und doch den Widersinn zumuthete, es statt in seiner eignen Vernünftigkeit in der Willkür eines vergöttlichten Menschen begründet zu denken. Die Weltmacht Roms hatte den Mittelmeerländern einen segensreichen langen Frieden gesichert, das römische Recht den ruhigen Genuss der Arbeitsfrüchte verbürgt; diese Thatsache war ein so sprechender Beweis für die Nützlichkeit dieser Einrichtungen, dass zum mindesten der Wille eines einzelnen Menschen ihrer Begründung nichts hinzufügen konnte.

Dass gleichwohl die nüchterne Utilität dem religiösen Bedürfniss nicht als Inhalt des Glaubens genügen konnte, nachdem sie einmal aus ihrer Verhüllung im römischen Göttersystem zu völliger Nacktheit herausgeschält war, das begreift sich leicht; es war damit aber auch der Verfall des römischen Kulturlebens besiegelt, und das Römerthum sieht sich, auf diesem Punkte angelangt, zu Anleihen bei Nachbarvölkern genöthigt. Diese fanden von Seiten des Volkes bei den vielen Nachbarvölkern statt, von Seiten der Gebildeten, soweit sie nicht

religionslose Skeptiker oder Indifferentisten waren, bei der spätgriechischen Zeusreligion. Die massenhafte Häufung der Kulte führte nicht zur Stärkung, sondern zur Schwächung der Religion, indem die Vereinigung aller Götter an einem Orte nur ihre Nichtigkeit und die Gleichgültigkeit ihrer Unterschiede vor Augen führte. Die Annahme der Zeusreligion durch die Römer datirt etwa von Seneca; in ihm verschmilzt die quasimonotheistische begriffliche Bedeutung des hellenischen Zeus mit der kosmopolitischen Machtstellung des römischen Jupiter zu einer universalistischen Religion, welche mit ihrem Vorsehungs- und Unsterblichkeitsglauben, mit ihrem vertieften Schuldbewusstsein und ihrem ethischen Ideal des Weisen dem Monotheismus des Heidenchristenthums schon wieder sehr viel näher steht als die hellenische Zeusreligion, und sehr dazu beigetragen hat, der christlichen Mission die Wege zu ebnen.

Was speciell das Römerthum geleistet hat, um das Abendland für die Aufnahme einer theistischen Universalreligion reif zu machen, ist die Anbahnung des Kosmopolitismus, die Durchbrechung der nationalen Schranken, welche auch das Barbarenthum in die griechische Humanität mit hineinzog und Mensch dem Menschen als Bruder gegenüberstellte; diese Aufhebung der Nationalitäten im Kosmopolitismus erfolgte aber durch die gemeinsame Unterwerfung aller unter die Macht Roms, seinen Bannfrieden und sein Recht, d. h. unter den substantiellen Gehalt seines religiösen Bewusstseins. Sonach erweist sich nicht bloss vom kulturgeschichtlichen, sondern auch vom religiösen Gesichtspunkt aus die utilitarische Säkularisirung des Henotheismus als indirekt werthvolle Stufe der Entwickelung, welche unmittelbar betrachtet bloss eine Entweihung und Herabsetzung des Göttlichen auf das Niveau endlicher, d. h. irdisch-menschlicher Zwecke zu bedeuten schien.

3. Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus im Germanenthum.

Der dritte Volksstamm, welcher zur anthropomorphischen Stufe der Versinnbildlichung durchgedrungen ist, der germanische, darf nicht mit gleichem Maasse gemessen werden, wie die beiden vorher besprochenen; denn er steht in seiner Kulturentwickelung gegen die Griechen um ein volles Jahrtausend, gegen die Römer um mehr als ein halbes Jahrtausend zurück. Den Griechen war es vergönnt, ihre

nationale Weltanschauung in autochthoner Ausbildung bis ans Ende zu durchleben, bevor eine neue religiöse und kulturgeschichtliche Idee von aussen über sie hereinbrach; die Römer konnten gleichfalls ihr Princip bis zur Vollendung durchführen, und wenn sie sich in der späteren Hälfte ihrer Geschichte die Resultate der hellenischen Kulturentwickelung zu assimiliren suchten, so waren es doch Früchte, die auf demselben Baume, dem henotheistischen Naturalismus, gewachsen waren, und sie ordneten bei der Verschmelzung das Fremde dem Eigenen, nicht das Eigene dem Fremden unter. Als hingegen die Germanen in die Länder römisch-griechischer Kultur einbrachen, fanden sie eine Bildungsstufe vor, die der ihrigen so überlegen war, wie etwa die Zeit Alexanders der der homerischen Helden, und standen einem wüsten Religionsgemisch gegenüber, aus dem nur das Christenthum sich als hervorragende Einzelgestalt abhob. So zwang die Ueberlegenheit der Bildungsstufe die Germanen dazu, sich derselben, sei es als zurückgeschlagene Nachbarn, sei es als siegreiche Eroberer, unterzuordnen; das vorgefundene Religionsgemisch konnte aber den mitgebrachten Glauben nur zerstören, oder positiv durch eine höhere Stufe (die christliche) ersetzen, nicht auf eigener Grundlage fortbilden helfen.

Die germanische Religion würde ohne Zweifel zu einer weit höheren Entwickelungsstufe gelangt sein, wenn die Germanen einige Jahrhunderte früher Deutschland besetzt und daselbst eigene Kulturstaaten gegründet hätten; was uns jetzt vorliegt, darf nicht anders beurtheilt werden, als etwa die hellenische Religion es dürfte, wenn sie aus äusseren Gründen mit der homerischen Entwickelungsstufe abschlösse. Dass sie trotzdem so reich ist an Keimen, so eigenartig ausgeprägt, so tief und bedeutungsreich, das spricht am besten dafür, wie grosse Anlagen in diesem Volksstamm schlummerten, und wie viel mehr derselbe bei ungehindertem Ausleben aus seiner Religion gemacht haben würde. Die Gefahr liegt nahe, in die vorhandenen Keime zu viel hineinzulegen, und doch darf man diese Gefahr nicht scheuen, wenn man sich nicht der Deutung der germanischen Mythologie gänzlich entziehen und dadurch sich einer historischen Ungerechtigkeit gegen dieselbe schuldig machen will.

Wenn in der hellenischen Götterwelt die schöne Sinnlichkeit und Phantasie ihren klassischen Ausdruck findet, wenn in der römischen Religion der praktische Verstand seine Triumphe feiert, so ist es in

der germanischen das erste Mal, dass das Gemüth zu seinem Rechte kommt, und darum ist der ästhetische Eindruck derselben so stimmungsvoll für jeden Betrachter, so anheimelnd speciell für uns Deutsche. Die germanische Götterwelt verhält sich zur hellenischen wie die nordische Landschaft zu derjenigen Griechenlands und Süditaliens; sie kann sich mit letzterer nicht messen an reiner und edler Plastik der Formen, an gesättigtem Glanze der Farben, an heiterer, üppiger Schönheit und Prächtigkeit, aber dafür ist sie ihr überlegen in dem dargebotenen seelischen Inhalt, in der Mannichfaltigkeit, mit welcher sie das Gemüth afficirt, in der Tiefe, mit welcher sie es erregt, in der Innigkeit, mit welcher sie es zwingt, sich in sie zu versenken, in der erhabenen Gewalt der Düsterkeit oder in der stillen Schwermuth der Monotonie, durch welche sie den sinnlichen Natureindruck adelt. Der Gegensatz von klassisch und romantisch hat nicht umsonst seine Anknüpfung in der hellenischen und germanischen Mythologie gesucht.

Wichtiger aber als der ästhetische Eindruck, den eine Religion hervorbringt, ist für die Beurtheilung ihres Werthes ihr sittlicher Gehalt, und wenn wir den moralischen Maassstab anlegen, so stellt sich das Ergebniss noch günstiger für das Germanenthum, denn nirgends hat das Gemüth eine höhere Bedeutung als in der Ethisirung der natürlichen und socialen Lebensbeziehungen. Namentlich auf der Stufe des henotheistischen Naturalismus, wo das leitende Princip der Moral noch rein das eudämonistische ist, wo es sich also darum handelt, dem pseudomoralischen Princip zum Trotz unvermerkt autonome Sittlichkeit zur Entfaltung zu bringen, ist die Gefühlsmoral bei weitem das wirksamste Mittel. Das Gemüth ruht auf zu tiefem Grunde, um das Böse bloss hässlich oder lächerlich zu finden (wie die Griechen), und es ist zu weich und zu poetisch, um die prosaische Utilität als Maassstab des Guten gelten zu lassen (wie die Römer); es urtheilt und handelt nach instinktiven Gefühlsimpulsen und kleidet selbst die unentbehrliche Rechtsordnung in die gemüthlichen Formen einer sinnigen Symbolik. Wenn im Hellenenthum die Erscheinung eines tieferen Schuldbewusstseins nur sporadisch auftritt, gleichsam als Zeichen, dass auch in einer principiell anders bestimmten Weltanschauung das Gefühl im Einzelnen sein unveräusserliches Recht behauptet, so wird in der germanischen Gemüthsreligion das Schuldbewusstsein und Sühnebedürfniss gradezu zum leitenden Grundgedanken,

der die gesammte Weltanschauung nicht nur durchzieht, sondern von sich aus umgestaltet und, wo es nöthig ist, neu bildet.

Damit erklimmt das Germanenthum den Gipfel des gesammten religiösen Naturalismus, trotz der embryonalen Gestalt, in welcher seine Religion uns vorliegt. Wir vermögen nicht zu sagen, wie diese Religion sich entwickelt haben würde, wenn sie nicht vorzeitig gebrochen und entblättert worden wäre, wenn dieser Stamm Zeit gefunden hätte, die ethische Vertiefung seiner Naturgottheiten mit ihrer allgemeinen Vergeistigung zu verschmelzen und auf solcher Grundlage zu verfeinern und zu klären; jetzt, wo die Vergeistigung der Götter sich völlig einseitig auf ihre ethische Vertiefung beschränkt, können wir nur der Bewunderung Ausdruck geben, dass dieser Stamm es vermocht hat, unabhängig von höherer Geisteskultur diese sittliche Verinnerlichung aus seinem Gemüth zu schöpfen und auf seine Götterwelt hinaus zu projiciren.

Den Grundstock ihrer Götter und Mythen hatte der germanische Stamm aus der gemeinsamen Urheimath mitgebracht. Wie bei den Indern Dyaus, so war auch bei den Germanen der ursprüngliche Himmelsgott verblasst und durch jüngere Gewittergötter ersetzt, welche die Attribute des entthronten Vorfahren an sich rissen. In erster Reihe sind dies Odin und Thor, beide eigentlich nur dadurch unterschieden, dass ersterer zu einem Hauptträger der Ethisirung des Göttlichen geworden ist, während letzterer in seiner Natürlichkeit verharrt. Im Allgemeinen gilt Odin als der oberste und wichtigste Gott des germanischen Götterhimmels; bei einigen Völkern wurde aber auch Thor als höchster Gott verehrt, und dem gemeinen Bauer und Krieger stand er wohl durchweg näher als Odin. Beide haben den Beinamen Tundar (Donner); beide sind Schlachten- und Siegesgötter, und ihr Sieg fesselt sich an die Lanze des einen, an den Hammer oder Donnerkeil des andern, d. h. an den Blitz. Als Regengötter sind beide Götter der Fruchtbarkeit und des Ehesegens. Neben ihnen ist Heimdall bisweilen als erster und ältester der Götter und als Vater des Menschengeschlechtes genannt; derselbe ist wesentlich als fruchtbarer Regengott zu denken. Als Sonnengötter spielen Freyr, Baldr und Loki die Hauptrolle; erstere beiden repräsentiren die gute, letzterer die böse Seite der Sonnenwärme, und der Unterschied zwischen Freyr und Baldr ist, ähnlich wie der zwischen Thor und Odin, nur darin zu sehen, dass Freyr natürlich geblieben, Baldr ins Sittliche

vergeistigt ist. Alle Göttinnen der germanischen Mythologie sind Erdgöttinnen; nur die Nornen und Walkyren sind reine Wolkengöttinnen geblieben, während alle wichtigeren weiblichen Gestalten (wie Freya, Hulda, Rinda, Gerda, Frigg, Berchta u. s. w.), selbst wenn sie durch einzelne Züge ihre himmlische Abkunft verrathen, vom Himmel auf die Erde versetzt sind. Sowohl der Sonnenmythos wie der Gewittermythos stellt sich hier durchaus als Wechselwirkung mit der Erde dar; bald ist diese die Braut, um welche die Sonnen- und Gewittergötter mit ihren Strahlen und Blitzen werben, um mit ihr den Frühling zu erzeugen, bald ist die Vegetation der verborgene Schatz, den sie durch Eindringen in das Verliess zu heben trachten.

Die starke Betonung des Verhältnisses von Himmelsgöttern und Erde ist durch die klimatischen Verhältnisse der nördlichen Landstriche bedingt, welche die Germanen bei ihren Wanderungen besetzten. Die Mythen des Kampfes und der Befreiung von Jungfrau und Schatz brachten sie mit, aber es ist nun nicht mehr wie in Indien der Wolkendrache, welcher beide gefangen hält, auch nicht mehr der Drache der Gluthhitze, welcher den Himmelsschatz (den Regen) entwendet hat, sondern es ist die Kälte, die winterliche Erstarrung, welche die schöne Braut mit einem todesähnlichen Zauberschlaf umfängt, es sind die Frostriesen, welche unter Bergen von Eis und Schnee den Schatz der Vegetation, den Schmuck der Erde verborgen haben. Mit diesem vielgestaltigen Geschlecht der Unholde haben die himmlischen Götter den Kampf aufzunehmen. Der Hammer des Thor, den dieselben ihm für die sieben Wintermonate entwendet haben, muss, wiedergewonnen, die winterlichen Eisburgen brechen, das Schwert des Freyr, der Strahl der Frühlingssonne muss die harte Rinde durchdringen, der fruchtbare Regen des Heimdall und Odin unter die Oberfläche der Erde hinabsteigen, um den Schatz oder die Braut zu gewinnen. Am wenigsten natürliche Begründung hat die Auffassung, dass das Gewitter ein Kampf gegen den Winter anstatt gegen die Sonnenhitze sei; aber der Gewittermythos sass einmal zu fest in der Ueberlieferung und war dem schlachtenfrohen Germanen zu lieb, um ihn nicht durch eine modificirende Wendung auch für den Kampf mit den Wintermächten zu verwerthen.

In warmen oder heissen Ländern, wo nur ein kurzer und milder Winter oder gar nur die Regenzeiten das Sommerwetter unterbrechen, da hat der Mensch wenig Ursache, auf den Kreislauf des Jahres zu

reflektiren; bei der verhältnissmässigen Gleichgültigkeit der Jahreszeiten ist es mehr der Wechsel von Tag und Nacht und das Gewitter, das seine Aufmerksamkeit in Anspruch nimmt. Wo aber ein langer Winter die Fruchtbarkeit des Erdbodens auf einen kleinen Theil des Jahres beschränkt, da richten sich alle Gedanken auf die Wiederkehr des Frühlings und das unthätige und bei dem gänzlichen Mangel an Bequemlichkeit höchst unbehagliche Leben der trägen Wintermonate macht den Lenz zum Gegenstand stetig wachsender Sehnsucht. Da verfolgt man gespannt jeden Schritt, um den der Sommer dem Herbste, der Herbst dem Winter sich nähert, weil die kurze Sommersfrist schon wieder die lange trübe Zeit des kommenden Winters zum Hintergrunde hat; da benutzt man eilig die geschenkten warmen Monde, um der Erde soviel Frucht zu entlocken, als das ganze Jahr erfordert, und achtet sorgsam auf den Witterungsgang des Jahres, um die gesteckte Frist nicht zu verpassen. Unter solchen Verhältnissen gewinnt also der Jahresmythos eine gesteigerte Wichtigkeit.

In milderen Zonen ist der Herbst die goldene Zeit, weil er dem Menschen die Früchte seines Fleisses und die freiwilligen Gaben der Natur in reichster Fülle in den Schooss streut. Die Erntefreude kann sich aber nicht mehr frisch und ungestört entfalten, wo die Aussicht auf den trüben Winter so nahe gerückt ist; das sinnliche Behagen am zuströmenden Besitz wird überwogen von vorausgreifenden Stimmungen des Gemüths. So klingt im Germanenthum wohl die ursprüngliche Freude am Herbst noch durch, aber doch nur gebrochen, und an ihre Stelle tritt die Wonne des Lenzes mit ihrer tieferen Poesie des Gemüthes. Den entscheidenden Wendepunkt des Jahres bildet deshalb auch nicht mehr das Absterben der Vegetation und das Abfallen der Blätter von den Bäumen, obwohl auch dieses seine mythologische Bedeutung nicht eingebüsst hat (Abfallen der Idun vom Baume und Wiederbringung derselben als Nuss, d. h. Keim), sondern die Sommersonnenwende, welche das Frühjahr oder den aufsteigenden Theil des Sommers abschliesst. Wie in allen Sonnenkulten die Wintersonnenwende das Freudenfest des neugeborenen oder wieder auferstandenen Sonnengottes ist, so begehen die Germanen zur Sommersonnenwende bereits die Trauerfeier des vor den Pfeilen des finsteren nordischen Winters (Hödr) dahinsinkenden Sonnengottes (Baldr). Aber auch hier wirkt die Ueberlieferung nach, welche den Sturz des guten Sonnengottes durch den bösen (z. B. des Osiris durch Typhon)

bewerkstelligen lässt. So tritt denn auch hier Loki als der intellektuelle Urheber der That des blinden Hödr auf; der mitgebrachte Urmythos wird nicht verdrängt, sondern nur modificirt nach Maassgabe der veränderten Naturverhältnisse. Mit Baldr stirbt seine Gattin Nanna (die Blüthe) und Lit (die Farbenpracht). Der böse Hitzegott Loki wird vom Gewittergott Thor gefangen und gefesselt: aber dieser Sieg ist hier im Norden kein dauernder, denn alle Götter sinken vor dem Winter in Schlaf, aus dem sie erst wieder erwachen, wenn der von Odin mit Rinda gezeugte Wali, der Frühling des neuen Jahres, den Tod Baldrs an Hödr rächt.

Da die Germanen aus milderen Himmelsstrichen herkamen und nur allmählich nach dem rauhen Norden vorrückten, so bewahrten sie auch eine Erinnerung, dass die Macht des Winters in der Vergangenheit ihres Volkes nicht so gross gewesen und erst allmählich gewachsen sei. Mochten sie nun den geographischen Zusammenhang dieser Aenderung nicht verstehen, oder mochte die ethische Deutung sie veranlassen, sich über denselben hinwegzusetzen, jedenfalls erschien ihnen diese Aenderung im Lichte einer Verschlechterung der Natur selbst, und sie schlossen nach Analogie, dass dieselben Gründe, welche die bisherige Verschlechterung herbeigeführt hätten, auch fortfahren würden, in demselben Sinne weiter zu wirken. Schon reichte die Macht der Götter kaum noch hin, um den Unholden des Winters einen nothdürftigen Sommer abzuringen, und manchesmal erwies ihre Wirksamkeit sich als nicht ausreichend, um vor Eintritt des neuen Winters die Ernte zu zeitigen. Je mehr sie nach Norden vorrückten, desto enger wurde das Herrschaftsgebiet der Götter im Kreislauf des Jahres eingeschränkt, desto später gelang ihnen im Frühjahr der Sieg, desto früher mussten sie im Herbst in Schlaf versinken, desto höher thürmten die Frostriesen ihre Eis- und Schneeburgen, desto tiefer und todesähnlicher wurde der Zauberschlaf der jungfräulichen Erde, desto unheimlicher wuchsen die Unholde der Nacht empor, desto mehr glich selbst im Sommer der Tag einer fahlen Dämmerung. Wie nahe lag da der Gedanke, dass dereinst der Tag kommen könnte, wo die Götter nicht mehr im Stande wären, den finsteren Mächten obzusiegen, wo der Weltwinter über die Erde und die Götterdämmerung über den Himmel hereinbräche!

Wenn der Jahreskreislauf das Hauptinteresse der Germanen in Anspruch nahm, so bedurfte es nur einer Erweiterung des in ihm

gewonnenen Mythos, nur einer Uebertragung desselben auf die Wandelung der Natur im Weltlauf, um zu einem weltgeschichtlichen Naturmythos zu gelangen, den man den Mythos des Weltenjahres nennen könnte. Auch an seinem Beginn steht der Frühling, eine paradiesische Zeit, wo die Götter in bedürfnisslosem Spiel dahinlebten, wie wenn keine Zeit wäre. Als die Ankunft der Zeitjungfrauen diesen idyllischen Zustand unterbrochen, begannen die Kämpfe, die in der Weltensonnenwende, dem Tode Baldrs, gipfeln; denn wenn alle Götter des Jahresmythos jährlich wieder aufwachen, so gehört Baldr ganz dem Weltenjahr an, und wenn der Frühling des neuen Jahres wiederkehrt, so ist es doch Baldr nicht mehr, der erst nach Beendigung des Weltwinters wieder auflebt, sondern Wali, der an seine Stelle tritt. Um der goldenen Schätze willen stürzen die Götter sich aus dem paradiesischen Frieden des Weltenfrühlings in den Kampf, d. h. um der goldenen Ernte willen muss der Frühling dem Sommer das Feld räumen, obwohl er weit schöner ist als der Herbst. Die Zeit nach Baldrs Tode ist dann der Weltenherbst, wo die Kämpfe fortdauern, aber mit wachsendem Uebergewicht der den Göttern feindlichen Mächte, bis der lange Weltwinter alles in seiner eisigen Nacht begräbt, einzig erhellt von dem Riesennordlicht des Weltbrandes. Wie aber auf jede, auch die längste Nacht ein Morgen, auf jeden Winter ein neuer Lenz folgt, so kann auch das Weltenjahr nicht ohne den tröstlichen Abschluss eines neuen Weltfrühlings bleiben, der unter neuem Himmel auf einer neuen Erde den paradiesischen Zustand des ursprünglichen Weltfrühlings wieder herstellt.

Dieser Mythos des Weltenjahres bildet, durchschlungen von dem gewöhnlichen Jahresmythos, die Naturgrundlage der religiösen Weltanschauung der Germanen. Sie ist düster erhaben wie eine nordlichtbeleuchtete Winternacht, aber auch stählend und stärkend wie diese, nicht erschlaffend und träumerisch einlullend wie die dufteschwangere Wärme der indischen Mondnacht. Der neue Weltfrühling nach dem Weltwinter ist ein zu fern liegender und zu blasser Schatten, um als Motiv des praktischen Verhaltens wirken zu können; vorläufig handelt es sich um das Weltenjahr, in welches die germanische Menschheit sich gestellt findet, um den Weltherbst und seinen unablässigen Kampf der Götter gegen die schädlichen Mächte. In diesem Kampfe auf Seiten der Götter zu stehen, das ist die Aufgabe des Germanenthums; in ihr trifft die schlachtenfreudige Neigung desselben mit

seiner Pflicht der Treue gegen die Führer im Kampfe zusammen, welche zu versäumen einer feigen Fahnenflucht in der Schlacht gleich käme. Aber die Kampfeslust ist nicht gehoben von froher Siegeszuversicht, sondern gedämpft durch die Gewissheit, bei aller Tapferkeit den Sieg des Feindes doch nicht hindern, nur hinausschieben zu können; sie ist die Stimmung eines tapferen Heeres, das für eine verlorene Sache zu kämpfen sich bewusst ist, aber sich gelobt hat, nur Zoll um Zoll zurückzuweichen und mit den geliebten Führern, wenn nicht zu siegen, so doch gemeinsam unterzugehen. Das ist die todesmuthige Heldenstimmung, die das Leben zwar nicht geringschätzt, aber auch den Tod nicht fürchtet, und bis zum letzten Hauche die gute Sache verficht; es ist jenes tragische Heldenthum, das im Untergang der Nibelungen seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, in seiner trotzig ergebenen Mannhaftigkeit das gerade Widerspiel der weibischen, energielosen Duldsamkeit Indiens. Das höchste Ziel des Germanen ist Tapferkeit in der Treue für die ergriffene Sache; der höchste Lohn dieser Tapferkeit der Tod auf dem Schlachtfelde und die Ueberführung nach Walhalla, aber nicht sowohl wegen der dort zu findenden sinnlichen Genüsse, sondern um der Ehre willen, im Gefolge Odins an der letzten Entscheidungsschlacht und an dem Untergange der Götter theilnehmen zu dürfen.

Man kann nicht sagen, dass die Germanen das Tragische in das religiöse Bewusstsein eingeführt haben, aber sie haben es aus einer seitlichen Stellung in den Mittelpunkt desselben gerückt und damit der Religion eine ganz neue Wendung gegeben. Ueberall, wo der Jahresmythos durchgebildet ist, hat auch das Tragische eine Bedeutung in demselben erlangt; der Tod des guten Sonnengottes durch den bösen (oder auch durch Selbstverbrennung) ist eine bei sehr vielen Völkern wiederkehrende Erscheinung, welche in vielen Fällen zu ausgebildeten tragischen Kultusformen (Mysterien) geführt hat. Das Tragische ist also nicht bloss in der Sphäre der Heroen zu suchen, es ragt auch in die Sphäre der eigentlichen Götter hinein, wenngleich die Vermuthung nahe liegt, dass dieses im Urhenotheismus fehlende Element erst bei jüngeren Göttergenerationen durch Rückübertragung aus der Heroentragik zur Geltung gelangt. Wo immer das Tragische in der Religion festen Fuss gefasst hat, da hat es sich aller religiösen Menschen Herzen erobert und in seinen Bann gezogen; je tiefer das religiöse Bedürfniss im Gemüthe wurzelt, nach je mächtigerer

Erregung und Erschütterung es sich sehnt, desto bereitwilliger wird es die Gelegenheit ergreifen, mit seinem Gott zu leiden, zu trauern und zu klagen, um dann auch über seine Wiedererweckung und Erhöhung zu jubeln und zu jauchzen.

Dass der leidende und triumphirende Gott mit einer Naturerscheinung identisch ist, hindert diese Gefühlstheilnahme nicht nur nicht, es begünstigt sie sogar beim Naturmenschen, welcher gewohnt ist, sich an die Natur hinzugeben, mit ihr zu trauern und zu frohlocken und in seinen subjektiven Stimmungen widerstandslos das Bild der von ihr empfangenen Eindrücke zurückzustrahlen. Das Naturgefühl verschmilzt unwillkürlich mit dem persönlichen Mitgefühl für den anthropomorphen Gott und steigert dasselbe; auf diesem Grunde entwickeln sich theilweise ganz orgiastische Kulte, weil die Naturmenschen geneigt sind, ihr Mitgefühl in Schmerz und Freude in einer uns heut excentrisch scheinenden Weise zu äussern, und bei der Trauer um ihren Gott mindestens ebenso heftig zu wehklagen und sich zu geberden, wie bei der Trauer um einen geliebten Todten. Die so erzielten Erregungen des religiösen Gefühls sind zwar einerseits nicht frei von Egoismus, insofern der Gott mit der Naturerscheinung identisch und diese für das Wohl des Menschen höchst wichtig ist; andererseits aber erheben sie sich in dem persönlichen Mitgefühl mit dem anthropomorphen Gott doch um so entschiedener über die Sphäre des Egoismus, je mehr geistige Selbstständigkeit und charakteristische Individualität die Vorstellung des Gottes bereits gewonnen hat, und je weniger bei dem Kultus desselben auf seine zu Grunde liegende Natürlichkeit reflektirt wird. Auf diese Weise wird das Tragische für das religiöse Bewusstsein in der That zu einem Mittel, durch welches dasselbe sich unwillkürlich über die Sphäre des Eudämonismus erhebt, ähnlich wie wir dies von dem Schönen und Nützlichen bei den Griechen und Römern sahen.

So lange nun aber das Tragische der Religion innerhalb der Grenzen des cyklischen Jahresmythos verbleibt, ist einerseits die Loslösung vom Eudämonismus wegen der festgehaltenen Identität mit der Naturerscheinung keine vollständige, und hat andererseits die Wehklage der Trauer etwas Gewaltsames, Unwahres, Komödiantisches, weil der Gott ja nur stirbt, um sofort wieder aufzuerstehen. In beiden Punkten führt die germanische Religion über die sonstigen Naturreligionen hinaus, indem sie den cyklischen Jahresmythos in den

Mythos des Weltenjahres erweitert. Dadurch wird die Trauer um Baldr einerseits von derjenigen um die Sonnenwende des laufenden Jahres und damit von den an diese sich anknüpfenden eudämonistischen Gedanken abgelöst, und wird andererseits zu einer in sich wahren und berechtigten. Diese Vertiefung wird aber dadurch erkauft, dass auf den der Trauerklage nachfolgenden Auferstehungsjubel verzichtet wird; denn die Aussicht auf eine Auferstehung Baldrs nach Ablauf des ganzen Weltprocesses ist nicht im Stande, die Trauer um seinen Tod für die ganze Dauer dieser Welt zu lindern. Durch diese unendliche Hinausschiebung der Auferstehungsfreude und die Perpetuirung der Trauer wird die persönliche Tragik in der Religion erst zu einer wahrhaften echten Tragik, und das Mitgefühl mit dem so vom Schicksal zermalmten Gotte erhebt den Menschen wirklich auf eine über allem Egoismus und Eudämonismus liegende Stufe des religiösen Gefühls, wozu bei den Kulten des Osiris, Adonis, Dionysos u. s. w. erst ein Anlauf genommen wird.

Hiermit ist nun aber erst diejenige Vertiefung bezeichnet, welche das Tragische in seiner Darstellung an einer göttlichen Einzelpersönlichkeit erfährt; eine noch grössere Tragweite gewinnt die germanische Religion dadurch, dass sie das Tragische von der Einzelpersönlichkeit des guten Sonnengottes auf die Gesammtheit der Götter überträgt. In allen andern Religionen bezieht sich die religiöse Tragik nur auf eine einzelne Gestalt des Götterhimmels; so wenig die ganze Existenz dieses bestimmten Gottes durch die jährlich wiederkehrende tragische Episode seines Lebenslaufs zu einer tragischen wird, so wenig wird durch die tragische Bedeutung einer solchen Einzelgestalt die ganze Götterwelt in eine tragische Atmosphäre getaucht. Im Germanenthum ist das anders. Hier liegt nicht nur der Tod Baldrs (wie auch der Christi im Christenthum) bereits in der Vergangenheit (ohne dass er wie Christus als Auferstandener gewusst wird), hier liegt nicht nur der Untergang des besten und reinsten der Götter wie ein Mehlthau auf der Herrlichkeit der ganzen Götterwelt, sondern der Mythos des Weltenjahres umfasst die Totalität der Götter und weiht sie ausnahmslos einem unentrinnbaren tragischen Geschick, wie es sonst nur einen einzelnen vorübergehend zu berühren pflegt. So ist hier die Mythologie in ihrer Totalität eine einzige grossartige Tragödie, das Tragische ist zur eigentlichen Substanz des religiösen Bewusstseins geworden, wie in Hellas das Schöne und in Rom das Nützliche.

Auch die hellenischen Götter fühlen sich in ihrer Haut nicht ganz sicher und können die Möglichkeit nicht leugnen, dass sie gleich früheren Göttergeschlechtern dereinst vom Throne gestürzt und aus dem Olymp vertrieben werden könnten; aber sie halten sich solche Gedanken an leere Möglichkeiten vom Leibe, und lassen sich durch sie in ihrer leichtlebigen Heiterkeit nicht stören. Die germanischen Götter dagegen wissen, dass sie dem Untergang nicht entrinnen, dass sie ihn nur hinausschieben können, dass über ihrer aller Häuptern das Damoklesschwert des Weltendes hängt; sie leben und weben in dieser tragischen Atmosphäre und ihrer düstern Beleuchtung. So ist hier die tragisch-heroische Stimmung nicht etwa bloss die subjektive Reaktion des religiösen Gemüthes auf objektive Vorgänge anderer Art; sondern die Stimmung ist zunächst und in erster Reihe der subjektive Zustand der Götter selbst, und nur hintennach zugleich der Abglanz dieser im Spiegel des menschlichen Bewusstseins. Der Untergang der Götterwelt liegt freilich noch in ferner Zukunft; aber er wirft seine düstern Schatten in die Gegenwart voraus, und ist ein endgültiger, dem kein Wiederaufleben dieser Götterindividuen folgt, wie es bei dem persönlichen Einzelträger des Tragischen, bei Baldr, ausnahmsweise der Fall ist. So ist die religiöse Tragik im Germanenthum denjenigen in allen andern sowohl früheren als späteren Religionen sowohl in intensiver wie in extensiver Hinsicht unvergleichlich überlegen.

Im Christenthum überwiegt die Auferstehungsfreude die Tragik des Kreuzestodes, und im Buddhismus kommt es aus Mangel des heroischen Elements wohl zur Trauer, aber nicht zur Tragik. Der Christ weiss, dass die Leiden der Zeitlichkeit gegen die Freuden der Ewigkeit nicht in Betracht kommen; der Buddhist findet das Traurige nicht im Tode, sondern im Leben; nur der Germane sieht dem Untergang entgegen, während er eigentlich das Leben will und dessen Aufgeben als einen Verlust empfindet. Desto grossartiger und anerkennenswerther ist die heldenhafte Leistung des Germanenthums, dass es trotz seiner Lebensfreudigkeit so todesbereit war, und es über sich gewann, sich selbst sammt seinen Göttern ideell der Vernichtung zu weihen, weil es in der Tiefe seines Gemüths dieses Dasein als ein nichtseinsollendes empfand.

Hiermit gelangen wir zu dem dritten und wichtigsten Punkte, in welchem die germanische Religion das Tragische des sonstigen

Henotheismus vertiefte; das ist die ethische Bedeutung, welche es demselben lieh, indem es den ganzen zeitlichen Weltprocess, d. h. die Periode von der Ankunft der Zeitjungfrauen bis zur Wiederherstellung des hiermit verloren gegangenen paradiesischen Urzustandes, als etwas Nichtseinsollendes brandmarkt, dem sonach mit seiner Vernichtung nur das widerfährt, was ihm der Idee nach gebührt.

Ueberall, wo die Naturmythen im Germanenthum eine Vergeistigung erfahren haben, geschieht es dadurch, dass denselben eine Wendung nach der sittlichen Seite hin gegeben wird, und dieser Zug des Gemüthes ist so stark, dass dabei selbst eine recht gezwungene Deutung öfters nicht gescheut wird*) und über die Widersprüche hinweggesehen wird, in welche man sich dadurch verwickelt, dass es Naturmythen sind, welche sich diese sittliche Auslegung gefallen lassen müssen. Wenn der Grieche, ganz der schönen Sinnlichkeit hingegeben, im unbefangenen Geniessen der Lenzespracht und Erntefreude schwelgte, so breitete das vorahnende Gemüth des Germanen über die Schönheit des Augenblickes den Schleier der Schwermuth; die Wehmuth über die Vergänglichkeit des Schönen, welche im Hellenenthum nur leise durchklingt oder sporadisch hervorbricht, ohne den Grundton der Heiterkeit zu stören, ist im Germanenthum zur Grundstimmung geworden, weil die frohe Sommerszeit so kurz ist gegen den trüben Winter, dass der lachendste Blumenflor die Gedanken nicht mehr von dem, was nachkommt, abzuziehen vermag. Der Schatz der Vegetation, welchen die guten Götter den Unholden der Erstarrung entrissen oder entlockt haben, ist bestimmt, nach kurzer Frist zu seinen früheren Eigenthümern zurükzukehren; an ihm haftet also nicht das dauernde Glück des Besitzes, sondern das Leid, ihn wieder verlieren zu müssen.

Diese Naturthatsache ist dem Germanen ein Problem, das ethisch gelöst werden muss; der Fluch des Verlustes für die Erwerber, die Vorausbestimmung der Rückkehr des Schatzes zu seinen früheren Eigenthümern könnte nicht auf demselben lasten, wenn bei seiner Erwerbung alles rechtmässig zugegangen wäre. Der Fluch muss von

*) So z. B. wenn Freyr's Werbung um Gerda mit seinem Schwerte, dem Sonnenstrahl, von Loki so gedeutet wird, dass er durch diese Dahingabe seiner Waffe für die Braut sich selbst wehrlos gemacht habe für den Fall einer nothwendigen Vertheidigung der Götterburg und somit einer Untreue gegen die Gesammtheit der Götter sich schuldig gemacht habe.

den früheren Eigenthümern dem Schatze auf die Oberwelt mitgegeben sein, und er würde nicht seiner Erfüllung so sicher sein, wenn er nicht auf einer Schuld der Erwerber fusste, welche durch die Erfüllung des Fluches, durch die Rückkehr des Schatzes unter die Erdoberfläche wieder gesühnt wird. Die Schuld ist eine doppelte: erstens das Verlangen nach Besitz, die Habsucht, der Eigennutz, die Goldgier überhaupt, welche zu der Erwerbung des Schatzes antreibt, und zweitens die Missachtung des fremden Eigenthumsrechtes, und die Untreue gegen die eigenen Versprechungen, welche sich in der Erwerbung des Schatzes durch Gewalt oder List, durch Raub oder Betrug kundthun. Diese sittlichen Beziehungen kehren in der germanischen Mythologie in den mannichfaltigsten Varianten wieder, welche sämmtlich zu dem Mythenkreise des Jahresmythos gehören.

Die Konsequenz dieser Auffassung wäre eigentlich die, dass Götter und Menschen anstatt nach unrechtmässigem Gut zu verlangen, auf dasselbe verzichten müssten, aber diese Konsequenz, welche mit dem Verzicht auf die Mittel des Lebens gleichbedeutend wäre, wird nicht gezogen. Um leben zu können, mussten die Germanen kämpfen, d. h. andere Völker überfallen, und ihnen einen Theil ihres Besitzes rauben, und es war natürlich, dass sie lieber wohlhabende als arme Völker überfielen; aber doch lebte in ihnen das Bewusstsein, dass die Habsucht und Goldgier die schlimmste Untergrabung ihrer Tüchtigkeit, Redlichkeit und Treue, das Grundlaster darstelle, aus dem ihnen die Versuchungen zu allen Lastern erwachsen. Die unklare Mischung dieser Gedanken drückt sich auch in ihren ethischen Mythen aus; wenn ihnen als höchste Tugend die Treue galt, so musste als schwärzestes Laster und als schwerste Verschuldung die Treulosigkeit, der Wortbruch, der Verrath und Meineid aufgefasst werden, und auch diese sittliche Anschauung spiegelt sich in den Mythen, wo die Himmelsgötter sich durch Habsucht oder Eigennutz zum Vertragsbruch und Meineid verführen lassen.

Dieselben Motive wie im gewöhnlichen Jahresmythos spielen nun auch im Mythos des Weltenjahres ihre Rolle. Als die Zeitjungfrauen angekommen waren, d. h. als der zeitliche Weltprocess an Stelle der idyllischen Ewigkeit des Weltfrühlings getreten war, pflogen die Götter Rath, wer die Zwerge zur Erlangung des Goldes schaffen solle; die Thätigkeit der Götter beginnt also mit der Goldgier und den Voranstalten zur Befriedigung derselben. Hierin liegt noch

keineswegs eine für den ganzen Verlauf des Processes entscheidende Schuld, ja nicht einmal eine aktuelle Schuld; es ist nur die erste Kundgebung einer Gesinnung, von welcher sich voraussehen lässt, dass sie zur Verstrickung in Schuld führen werde. Darin liegt gerade eine tiefe und feine Intention der germanischen Mythologie, dass nicht wie beim jüdisch-christlichen Sündenfall die Sünde mit einem Schlage da ist und dann als Erbsünde sich fortpflanzt, sondern dass sie leise und unvermerkt mit etwas, das man noch nicht selbst als Sünde bezeichnen kann, sich einschleicht, und dann Schritt vor Schritt sich an sich selber steigert, indem sie die kleinere Schuld in eine Lage versetzt, welche der Versuchung zur grösseren erliegen macht. Diese Intention ist weder klar noch folgerichtig durchgeführt, weil die allmähliche Entstehung aus den Naturmythen es dazu nicht kommen liess, aber sie liegt zweifellos dem Mythos des Weltenjahres zu Grunde, und gerade sie trägt ganz besonders dazu bei, die Tragik dieses Mythos zu einer so wundersam gefügten, sich in sich selbst steigernden und psychologisch wahren zu machen.

Alle Götter nehmen an der Schuld theil, soweit sie nicht als bloss natürliche Götter ausserhalb des sittlichen Processes bleiben; auch der Hauptgott Odin belastet sich in hervorragendem Maasse mit derselben. Nur Baldr ist ausdrücklich für seine Person davon ausgenommen als der schuldlos reine; aber er ist dies nur, weil er in gänzlicher Passivität verharrt, also durch Nichtbetheiligung an dem Ringen und Kämpfen der Götter auch ihren Versuchungen entrückt ist. Gleichwohl ist er in die kollektive Schuld der Götterfamilie mit eingeschlossen, da die Solidarität der Familie und des Stammes es dem germanischen Bewusstsein unmöglich macht, den persönlich schuldlosen Einzelnen von der Mithaftbarkeit für die Gesammtschuld zu befreien. Wenn er dennoch eine eximirte Stellung zum Weltuntergang gewinnt, so ist es grade dadurch, dass er lange vor der gemeinsamen Sühne als persönliches Opfer fällt, und so ein schlagendes Beispiel liefert zu dem Satze, dass in einer verderbten Gemeinschaft auch das Reinste und Edelste nicht geschützt ist vor den siegreichen Nachstellungen des Bösen. In diesem Tode Baldrs gipfelt dann auch zugleich die Steigerung des Bösen in der Götterwelt; als persönlicher Träger desselben erscheint hier Loki, der sich als verderblicher Sonnengott besonders zu dieser Rolle eignet. Aber auch Loki ist nicht ein Gegensatz zu den übrigen Göttern, sondern einer aus ihrer

Mitte, der gleichfalls gut begann*) und erst allmählich zum Bösen gelangte; er wird nur dadurch zum Feinde der Götter und des Weltalls, dass er den übrigen in der Steigerung des Bösen um einen oder einige Schritte voraus ist, und nun durch sein Verhalten ihre feindliche Reaktion gegen sich herausfordert. — Die nämliche Ansicht von der Selbstpotenzirung des Bösen liegt auch der germanischen Auffassung von der Menschheitsgeschichte zu Grunde, wonach dieselbe in einer beständigen Verschlechterung des sittlichen Zustandes der Menschheit besteht; diese sittliche Verschlechterung der Götter und Menschen ist es, welche die Macht der ihnen feindlichen Gewalten wachsen lässt. Wenn es gelingt, den Demoralisirungsprocess der Menschheit aufzuhalten, so ist das gleichbedeutend mit einer Aufschiebung des Weltunterganges; denn nicht eher kann dieser eintreten, als bis die sittliche Verwahrlosung und Verderbtheit der Menschheit ihren äussersten Gipfel erreicht hat.

Es ist eine einzig dastehende Erscheinung, dass der Germane sich seine Götter, die ihm doch auch als Hüter der Sitte auf Erden galten, schuldbeladen vorstellt, und zwar mit so schwerer Schuld beladen, dass nur ihr Untergang sie zu sühnen vermag. Wenn der Hellene an seinen Göttern sittliche Mängel entdeckte, so war es doch nur, weil sein sittliches Bewusstsein über die bei Entstehung der Naturmythen eingenommene Stufe hinaus fortgeschritten war, und ihm nun manche früher unanstössige Züge der Naturmythen an seinen vergeistigten Göttern Anstoss erregten; diese sittlichen Mängel sind also ein zufälliges Nebenprodukt der Religionsentwickelung, berühren nicht das Wesen der hellenischen Götter und werden, sobald sie anstössig erscheinen, entweder umgedeutet oder bei Seite geschoben. Im Germanenthum dagegen ist die Schuld der Götter von ihrem Wesen unabtrennbar, ebenso wie die Perspektive ihres Unterganges als der Sühne ihrer Schuld, und dies hat ohne Zweifel für das heutige religiöse Bewusstsein etwas durchaus Paradoxes, welches die Begriffe der Unvergänglichkeit und Heiligkeit für unabtrennbar vom Begriffe des Göttlichen zu betrachten pflegt. Wie konnten dem Germanen

*) Jede verderbliche Naturgottheit muss auch ihre gute Seite haben, und jeder Sonnengott war einmal wohlthätig, bevor er durch allzugrosse Gluthhitze schädlich wurde. Dies zeigt sich auch an Loki, der die Stelle des guten Sonnengottes vertritt, wenn er die vom Riesen Thiassi geraubte Idun wieder holt, oder dem Thor bei der Wiedererlangung seines Hammers von Thrym behülflich ist.

seine Götter als Repräsentanten der sittlichen Weltordnung und als Vorbilder seines eigenen sittlichen Entwickelungsganges gelten, wenn sie selber gegen die sittliche Weltordnung verstossen? Erst die Lösung dieses Problems kann uns den Schlüssel für das volle Verständniss der germanischen Religion in die Hand geben, und für die Folgerichtigkeit und Tiefe ihres Standpunktes die rechte Würdigung ermöglichen.

Wäre nur einer unter den Göttern böse (wie etwa Typhon, Agramainyus oder Lucifer) und alle übrigen gut, so wäre das Problem sehr einfach; das Böse wäre dann ausserhalb der eigentlichen Götter, und der Gott, insofern er zu einem moralisch bösen (nicht bloss natürlich verderblichen) wird, hätte seine positive Göttlichkeit mit einer negativen Widergöttlichkeit vertauscht, die der Göttlichkeit der übrigen Götter erst recht zur kontrastirenden Folie dient. Das Problem liegt aber hier grade darin, dass alle Götter, wenigstens alle lebenden und frei wirkenden (denn Baldr ist in der Gegenwart todt und Loki gefesselt), gute Götter sind, die doch das Moment des Bösen in sich tragen und darum in Schuld verstrickt sind. Auf diese Form gebracht lässt aber das Problem seine Lösung auch schon durchschimmern: Das Böse ist nicht das Wesen der Götter, so wenig wie es etwas ausser ihrem Wesen Liegendes ist, sondern es ist ein Moment in ihrem Wesen, das einst — im Stande der Unschuld — noch nicht da war, und einst — in der Sühne des Unterganges — nicht mehr da sein wird, es ist also ein zur Ueberwindung bestimmtes Moment, das nur zu dem Zweck hervortritt, um als nichtseinsollendes ausdrücklich negirt und aufgehoben zu werden.

Aber dies erklärt doch nur die Vereinbarkeit der Schuld der Götter mit ihrer guten Natur im Allgemeinen, und lässt die Paradoxie bestehen, dass diese selbst mit Schuld behafteten Götter für die Menschen Träger und Hüter der sittlichen Weltordnung sein sollen. In der That wäre dies ein Widerspruch, wenn die Ueberwindung des Bösen in den Göttern durch eine über ihnen schwebende, ausser ihnen stehende Macht vollzogen würde, wenn die Sühne etwas ihnen Aeusserliches, von aussen Aufgezwungenes, in ihrer sittlichen Bedeutung ihnen selbst wohl gar Unverständliches bliebe, wie dies etwa bei Agramainyus der Fall ist, wenn er schliesslich durch die Macht Ahuramazdas und seine Streiter endgültig überwunden wird. Aber die germanischen Götter wissen das Böse in ihnen als ein Nichtseinsollendes, Sühne-

bedürftiges, sie anticipiren in ihrem Schuldbewusstsein die Sühne des Unterganges und vollziehen täglich das ideelle Gericht über sich in der Schwermuth, welche über ihrem Leben lagert. Die sittliche Weltordnung ist ihnen immanent, und sie können den Menschen gegenüber die Wächter und Wiederhersteller derselben sein, weil sie es sich selbst gegenüber sind. Selbst der böseste der Götter, Loki, vollzieht, obschon unwissentlich, das Gericht an sich selber, indem er durch seine eigne List gefangen und mit seinen eignen Eingeweiden oder denen seines Sohnes gefesselt wird; befreit durch die wachsende Macht des Bösen in der Welt, geht er und sein Heer nach dem Siege durch sich selbst zu Grunde, nämlich durch den Weltbrand, den es entfacht hat.

Da die germanischen Götter in Folge ihrer Herkunft aus dem naturalistischen Henotheismus viele sind, da aber andrerseits ihre Vergeistigung wesentlich nur in ihrer ethischen Bedeutung liegt, so müssen die vielen Götter, wenn sie sich von einander durch ihre geistige Physiognomie unterscheiden sollen, verschiedene Momente des sittlichen Processes darstellen; so repräsentirt z. B. Baldr den Zustand der Unschuld und Reinheit, d. h. den in den Weltprocess hineinragenden Weltenfrühling, Loki den Stachel zur Sünde und das böse Gewissen zugleich, d. h. den Versucher der übrigen Götter und den höhnischen Mahner und strafenden Aufzähler ihrer Unthaten und geheimen Sünden (bei Oegirs Gastmahl), Odin, das reife sittliche Bewusstsein, das die eigne Schuld willig zur Tilgung durch die Sühne darbietet, und sich dadurch über das Böse erhebt. Auf Baldr konnte das sehnsüchtige Auge als auf das Ideal der ungetrübten sittlichen Reinheit blicken; vor der Reflexion, dass diese idyllische, passive Unschuld innerhalb des sittlichen Processes ein Anachronismus sei, war man um so sicherer geschützt, als Baldr durch seinen Tod dem Process entrückt war. In Loki koncentrirte sich das negative Moment des sittlichen Processes mit seiner sich selbst zerstörenden Tendenz; er war unentbehrlich in dem als Einheit angeschauten sittlichen Process der Götter, und ihm war die Ehre vorbehalten, die letzte Sühne an der ganzen Götterwelt zur wirklichen Vollstreckung zu bringen. In Odin aber — obschon derselbe nur als *primus inter pares,* nicht einmal als König wie Zeus, sondern nur etwa als Vorkämpfer und Vorsitzender der Gauversammlung der Götter gedacht wurde — fand der Germane die höchste Personifikation des zu sich selbst gekomme-

nen sittlichen Bewusstseins, das seinen Zwiespalt durch ideelle Anticipation der Sühne überwunden hat; darum galt er insonderheit als die Verkörperung der sittlichen Weltordnung, deren Totalität freilich sich erst in der Gesammtheit der Götter offenbarte.

In dieser ihnen immanenten sittlichen Weltordnung findet nun auch die Vielheit der Götter ihre geistige Einheit, welche um so erschöpfender für ihre geistigen Wesenheiten ist, als dieselben in ihrer sittlichen Bedeutung aufgehen. Die sittliche Weltordnung ist also das geistige Band, welches die Einheit des germanischen Henotheismus trotz der geistigen Besonderung seiner einzelnen Göttergestalten sicher stellt. Sie ist einerseits das Ergebniss aus dem zeitlichen Lebensprocess der Götter, und gewinnt ihre Wirklichkeit erst dadurch, dass sie in diesem Process herausgesetzt und in ihren Momenten entwickelt wird; aber sie ist andrerseits doch nicht ein willkürliches Produkt der einzelnen Götter oder ihrer gemeinsamen reflektirten Beschlussfassung, sondern das nothwendige und natürliche Erzeugniss ihres sich Auslebens, die organische Entfaltung ihrer geistigen Wesenheit. Ideell genommen ist also die sittliche Weltordnung das Prius der Götterwelt, die Substanz ihrer Geistigkeit; aber als solche ist sie nicht offenbar, und um offenbar zu werden, muss sie erst von der Götterwelt und ihrem Lebensprocess realisirt werden, und zwar in allen ihren wesentlichen Momenten realisirt werden, unter welchen selbstverständlich auch das Böse nicht fehlen darf. Ob die ideelle sittliche Weltordnung vor ihrer Realisirung als blosse Idee in der Luft schwebt, oder ob sie die Idee einer vorweltlichen und überweltlichen, während des Weltprocesses verborgenen und erst nach seiner Beendigung wieder hervortretenden Gottheit ist, das bleibt unklar; doch scheint auf letzteren Gedanken der „Allvater" hinzudeuten, welcher mit dem „Starken von oben" zusammenzufallen scheint, der in dem neuen Weltfrühling ewige Satzungen anordnen wird.

Falls wir es hier nicht bereits mit Rückwirkungen des Christenthums zu thun haben, könnten die verstreuten Andeutungen dieser Art als ein Fingerzeig gelten, nach welcher Richtung die germanische Religion sich weiter entwickelt haben würde, wenn ihr eine ungestörte Entfaltung beschieden gewesen wäre; an Stelle der Göttervielheit wäre als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung unmittelbar die Menschheit, als göttlicher Urheber derselben für Zeit und Ewigkeit Allvater getreten. Aber dazu kam es nicht, weil an

Stelle Allvaters der Christengott trat, wobei zugleich Balder durch Christus und Loki durch Lucifer oder Satanas ersetzt wurde; diese Revolution ersparte zwar der germanischen Götterwelt den langen Todeskampf, aber sie begrub auch für mehr als ein Jahrtausend die herrlichsten Keime einer autonomen und doch religiösen Moral. Wie kein andrer Stamm ist der germanische dazu veranlagt, nach einer autonomen Moral zu streben; das hat er nicht bloss durch die Reformation und die neuere Entwickelung der Theologie, Religionsphilosophie und Ethik bewiesen, sondern auch in fast noch höherem Grade durch die eigenthümliche Wendung, welche er in seiner Kindheit dem naturalistischen Henotheismus zu geben vermochte. Nur diese ursprüngliche Charakter- und Geistesanlage der Germanen, ihre ethnologische Tendenz zur Autonomie ist im Stande, die Erklärung für das Zustandekommen des Glaubens an eine schuldbeladene und dem Untergang verfallene Götterwelt erklärlich zu machen, von der wir bisher doch noch nicht mehr als ihre widerspruchslose Möglichkeit begriffen haben.

Der Germane strebte nach autonomer Sittlichkeit, und verwirklichte solche auf dem Gebiete der Gefühlsmoral instinktiv in einer seinen Zeitgenossen überlegenen Weise; aber er konnte die sittliche Autonomie nicht unmittelbar als Princip ergreifen, wenn er nicht seine Sittlichkeit mit einem Schlage von dem ihm eingewurzelten religiösen Bewusstsein losreissen wollte. Hätte er ohne Weiteres die Menschheit als immanente Verwirklichungsstätte der sittlichen Weltordnung betrachten wollen, so hätte er erstens diese sittliche Weltordnung als objektive unpersönliche Macht ergreifen, und zweitens seine sämmtlichen Naturgötter ausser Dienst setzen oder doch ausser Beziehung zu seinem sittlichen Bewusstsein setzen müssen; jenen Begriff der sittlichen Weltordnung sollte er aber erst erzeugen, und er konnte dies nicht anders als auf Grund einer allmählichen Entwickelung des Inhalts seines religiösen Bewusstseins, d. h. seiner Naturgötter. Die germanische Moral war, wie die des gesammten Naturalismus, principiell eudämonistisch, formell heteronom; diesen inhaltlichen Eudämonismus durch autonome Sittlichkeit zu überwinden, das war die Aufgabe und unbewusste Tendenz, welche aber im Widerspruch stand mit der formellen Heteronomie des religiösen Bewusstseins.

Die Lösung war unter den gegebenen Bedingungen nur auf dem einzigen Wege möglich, dass der Mensch dasjenige, was er für sich unbewusst erstrebte, aber durch seine Beziehung zu seinen Göttern

für sich unmittelbar zu erreichen verhindert war, von der Menschenwelt auf die Götterwelt hinaus projicirte, und den unbewussten Entwickelungsprocess seines religiös-sittlichen Gedankeninhalts als bewussten Entwickelungsprocess seiner Götter anschaute. Auf diesem Wege gewann er inhaltlich an Stelle des Eudämonismus eine autonome Sittlichkeit, ohne für sein Theil mit der formellen Heteronomie ausdrücklich zu brechen; den Begriff der sittlichen Weltordnung als unpersönlicher Macht und objektiver geistiger Substanz des geistigen Lebens gewann er unmittelbar für seine Götter, dadurch aber mittelbar auch für sich, insofern das Verhalten der Götter zur sittlichen Weltordnung ihm als Vorbild diente für sein eigenes Verhalten zu derselben. Wie die Pflanze absterben darf, wenn sie ihren Zweck durch Hervorbringung der Frucht erfüllt hat, so durfte der Germane seine Götterwelt der sittlichen Weltordnung opfern, nachdem sie ihre sittliche Aufgabe in der Herausstellung dieser sittlichen Weltordnung erfüllt hatte; grade indem er seine Götter als vergänglich anschaute, erblickte er in ihnen und über ihnen das Göttliche, das in ihrem Untergang seinen höchsten Triumph feierte. So konnte und musste er seine Götter der Vergänglichkeit weihen, weil sie ihre Aufgabe erfüllt hatten, ihm den Weg zu dem unvergänglichen Göttlichen zu weisen.

Dieser Gedanke konnte natürlich nicht in das Bewusstsein der Germanen fallen; wären sie bis zu ihm gelangt, so würden sie eben dadurch den naturalistischen Henotheismus endgültig überwunden haben. Die Götterdämmerung wäre ihnen dann nicht mehr als ein in der Zukunft liegendes und mit dem Weltende zusammenfallendes Ereigniss erschienen, sondern als eine bereits vollzogene Thatsache; das Weltenjahr hätte seine natürliche Bedeutung völlig verloren und wäre ganz auf eine religionsgeschichtliche und ethische beschränkt worden; der neue Weltenfrühling wäre also nicht mehr von kosmischen Umwälzungen abhängig gedacht, sondern nur von einer Revolution des religiös-sittlichen Bewusstseins der Menschheit, und wäre mit dem Eintritt der sittlichen Weltordnung als des neuen alleinigen Gottes bereits angebrochen. Zu solchen Konsequenzen fortzuschreiten, war dem in seiner Entwickelung unterbrochenen Germanenthum nicht vergönnt; was uns von demselben überliefert ist, lässt uns zwar die unbewusste Triebfeder und die ahnungsvollen Perspektiven dieses Entwickelungsganges erkennen, zeigt uns aber als letzte Phase der Entfaltung doch nur ein Stehenbleiben auf halbem Wege, das als

unausgetragene Vermittelung zwischen dem Woher und Wohin nothwendig in sich widerspruchsvoll sein muss. Dieser Widerspruch gipfelt darin, dass das Dasein der schuldbeladenen Götter als ein zu negirendes, der gegenwärtige Weltzustand als ein wegen seiner Schlechtigkeit aufzuhebender gedacht wird, und doch alles gethan wird, um das Dasein dieser Götter zu fristen und das Elend dieses Weltzustandes zu verlängern. Wäre der neue Weltfrühling mehr als eine blasse Perspektive gewesen, so hätte er zum ersehnten Ziel werden müssen, dessen Eintritt durch Abkürzung der Agonie des Bestehenden zu beschleunigen, als sittliche Aufgabe erschienen wäre; dass es zu diesem Umschwung nicht kam, beweist, dass jene Perspektive noch gar keine Motivationskraft, kein praktisches Gewicht gewonnen hatte, und der Grund, der diesen Umschwung der Weltanschauung verhinderte, war in Bezug auf die Menschen das Haften am instinktiven Individual-Eudämonismus.

In der langen Periode, wo der Germane seine Götter als blosse Naturgötter betrachtete, hatte er sich nun einmal gewöhnt, seine Interessen mit ihnen zu identificiren; er hätte es als einen Akt des Treubruchs angesehen, wenn er dieselben in ihrem Selbsterhaltungskampfe gegen das ihnen drohende Verderben im Stich gelassen hätte. Von einem Auferstehen der menschlichen und göttlichen Personen im neuen Weltenfrühling war keine Rede, und deshalb hatte diese Perspektive für ihn gar kein persönliches, subjektives, egoistisches Interesse und konnte es auch in den Augen seiner Götter nicht haben; unbeschadet der ethischen Anerkennung ihres objektiven Werthes als Sühne suchte er deshalb doch in instinktivem Egoismus den Zeitpunkt ihrer Verwirklichung hinauszuschieben, und fand es selbstverständlich, dass seine Götter ebenso dachten. Die Hände in den Schooss zu legen und passiv das Ende zu erwarten, dazu war er seiner Naturanlage noch unfähig, welche ihn zu energischer Bethätigung seiner Treue in tapferm Kämpfen und Ringen hindrängte; der Gedanke, durch seine sittliche Energie und tapfere Thatenlust das Ende des Nichtseinsollenden beschleunigen zu können, konnte ihm gar nicht in den Sinn kommen, und darum war nichts natürlicher, als dass er beide zur Vertheidigung und Erhaltung der bestehenden Götter- und Menschenwelt anwandte. Obschon er damit nur einem egoistischen Interesse seiner Götterwelt und nicht eigentlich einer ethischen Aufgabe derselben diente, so erschien ihm doch seine tapfere sittliche Bethätigung im Lichte dieser Förderung göttlicher Zwecke als religiöser Kultus;

die Mitarbeit an der Vertheidigung der Götter und ihrer Welt gegen die Untergang drohenden Feinde ist im eigentlichsten Sinne der Kultus, der dem specifischen religiösen Bewusstsein des Germanenthums entspricht, wie die Ausbreitung der römischen Macht und des römischen Rechtes demjenigen des Römerthums entsprach.

Ob das Germanenthum bei ungestörter Fortentwickelung dazu gelangt sein würde, die vielen Naturgötter zu Gunsten der einen sittlichen Weltordnung wirklich zu beseitigen, das muss nach Analogie der indischen Religionsentwickelung mindestens als fraglich bezeichnet werden; das niedere Volk würde sich vermuthlich mit der Macht der Gewohnheit an dieselben angeklammert haben, während die zu einer höheren Stufe Fortgeschrittenen sich aus Pietät gegen die ehrwürdige Ueberlieferung gescheut haben könnten, den Kampf gegen dieselbe energisch aufzunehmen und durchzuführen. Es scheint eben doch der Durchgang durch die Stufe des Theismus das einzige Mittel zu sein, um zur vollständigen geschichtlichen Ueberwindung der Vielgötterei zu gelangen, und deshalb durfte dem Germanenthum diese Schulung des religiösen Bewusstseins nicht erspart werden. Die tragisch-ethische Vertiefung des Henotheismus, welche es in seiner selbstständigen Entwickelung bereits erreicht hatte, genügte aber, um es für die Aufnahme des Christenthums nicht nur reif, sondern sogar es zu dem geeignetsten Boden für die weitere Entfaltung desselben zu machen. Wenn die Römer und Griechen das Christenthum noch wesentlich in seiner ursprünglich semitischen Gestalt (als abstrakten Monotheismus und eschatologische Schwärmerei) empfingen, so trat es den Germanen bereits in einer durch arische Vermittelung fortgebildeten Gestalt (als universelle Erlösungsreligion und tritheistischer Henotheismus) gegenüber und war deshalb ihrem arischen religiösen Bewusstsein weit leichter annehmbar; sie aber brachten ihm eine ethische Tiefe des Schuldbewusstseins und eine Gemüthsempfänglichkeit für die Tragik der Erlösergestalt entgegen, wie kein anderer arischer Stamm. Darum ist es kein Wunder, dass die christliche Religion in den Ländern griechischer Bildung bald erstarrte, dass sie in den romanischen Ländern nur so lange ihre Kraft und Lebendigkeit bewahrte, als die germanischen Bevölkerungselemente von der romanisch-celtischen Grundmasse noch nicht resorbirt waren, dass sie aber die ganze Tiefe ihres Inhaltes nur in den germanischen Ländern entfaltete.*)

*) Vgl. z. dies. Abschn.: Simrock, Deutsche u. nordische Mythologie, Bonn 1874.

IV. Die theologische Systematisirung des Henotheismus.

Die vorhergehenden Abschnitte haben uns gezeigt, dass die anthropoide Vergeistigung der vielen Göttergestalten des Henotheismus das religiöse Bewusstsein in eine Sackgasse führt, aus welcher es durch eigene Kraft die Umkehr nicht zu finden vermag. Die Verfestigung der vielen Götter wird zu einem Hinderniss gegen die Festhaltung der dem Henotheismus zu Grunde liegenden Einheit des Göttlichen, welche weder durch die übergreifende Macht eines höchsten Gottes noch durch eine die Göttervielheit durchwaltende sittliche Idee ersetzt werden kann; der höchste Gott kann und darf die Existenz der niederen Götter nicht negiren, weil er gleichen Wesens mit ihnen und von keinem höheren Rechtstitel als sie getragen ist, und die sittliche Idee hat in ihrer unpersönlichen Substanzlosigkeit nur die Alternative, entweder ein Accidenz der vielen Götterwesen zu sein, oder aber die höhere Wahrheit, welche alle Götter entthront und damit zu einer ganz anderen Stufe des religiösen Bewusstseins, wie sie im Buddhismus erreicht ist, hinüberführt. Was so zunächst als ein Fortschritt erschien, die Vergeistigung der naturalistischen Göttergestalten nach Analogie des menschlichen Geistes, das erweist sich nun gerade als unüberwindliches Hemmniss für eine höhere Entwickelung des religiösen Bewusstseins, und wir sehen uns genöthigt, die Träger der weiterführenden Entwickelung unter jenen Völkern zu suchen, welche mit der Versinnbildlichung ihrer Götter nicht über die zoomorphische Stufe hinausgekommen (Aegypter, Inder, Israeliten) oder noch gar nicht in diesen Process eingetreten sind (Perser). Nur bei solchen Völkern werden wir darauf rechnen dürfen, eine Systematisirung des Götterhimmels vorzufinden, welche nicht zufälligen menschlichen, politischen und familiären Schablonen entlehnt, sondern mit spekulativem Sinne aus der natürlichen und ethischen Beschaffenheit des Makrokosmos abgeleitet ist.

Was bei allen Formen des anthropoiden Polytheismus am meisten auffällt, ist die Systemlosigkeit, welche ihre Mythologie zu einem die Ausleger zur Verzweiflung bringenden Wirrsal macht. Diese Systemlosigkeit entspringt daher, dass das praktische religiöse Interesse sich nicht auf die einheitliche Totalität der Götterwelt, sondern jeweilig auf den einzelnen Gott richtet, dessen Hilfe nachgesucht wird, und dass dann nachträglich die mehr oder minder entwickelten Einzelgötter durch die dichterische Phantasie in menschenähnliche Beziehungen zusammengefügt werden. Hier hat die Zufälligkeit nicht nur in Bezug auf die Ausbildung der religiösen Einzelobjekte den breitesten Spielraum, sondern sie herrscht auch in der Zusammenfügung derselben um so mehr vor, je weniger diese einem praktischen religiösen Bedürfniss des Volkes entspringt. Das praktische religiöse Interesse des Laien kommt für sich allein zu gar keiner Systematisirung der religiösen Objekte, sondern haftet an der Einzelheit derselben; das Phantasie-Interesse schaut zwar die Vielheit poetisch zusammen, aber in einer nach dem Verstandesmaassstab zufälligen Weise, welche einer rationellen Systematisirung den Weg verlegt; das spekulative Interesse der Laien endlich strebt zwar nach Systematisirung, aber es knüpft an die Erfahrung und den Inhalt des wissenschaftlichen Zeitbewusstseins, anstatt an den Inhalt des religiösen Bewusstseins an (wie die griechische Philosophie lehrt). Eine rationelle Systematisirung der religiösen Objekte wird daher nur da zu erwarten sein, wo das religiöse und das spekulative Interesse untrennbar Hand in Hand gehen; dies kann aber wiederum nur da der Fall sein, wo die geistige Bildung, der Mutterboden des spekulativen Sinnes, in einem Stande ruht, welcher als Stand zugleich der Träger und Vertreter der religiösen Interessen des Volkes ist und dadurch daran gewöhnt ist, all sein Thun und Lassen an dem Maassstab der letzteren zu messen. Die Systematisirung der religiösen Objekte ist mit anderen Worten nur da möglich, wo der Priesterstand alleiniger oder ganz überwiegender Träger der Bildung und geistigen Interessen des Volkes ist (wie bei den Aegyptern, Parsen und Indern), wo das Volk sich vor der überlegenen Bildung und Sittenreinheit dieses Standes willig beugt, und dadurch geneigt wird, seinen Lehren und Weisungen Gehör zu geben. Wo ein Priesterstand diese Aufgabe zu lösen vermag, da gewinnt er durch ihre Lösung selbst ein unendlich vermehrtes Ansehen.

Jedem Volk gilt das religiöse Bewusstsein als die höchste und wichtigste Seite des Bewusstseins überhaupt, der religiöse Zweck als der höchste unter allen Zwecken des Lebens, sobald es sich auf sich selbst besinnt und in seine Tiefen greift; aber nicht jedes Volk hält sich diesen innersten Kern seiner Ueberzeugung beständig gegenwärtig, und meistens wird derselbe durch die kleineren, aber näher liegenden Interessen des praktischen Lebens, durch die sich aufdrängenden Forderungen der banausischen Alltäglichkeit verdunkelt. Der über die religiösen Interessen des Volkes als Wächter gesetzte Stand hat überall die Aufgabe, die Verdunkelung zu verhindern und das ganze Leben zu einem Gottesdienst zu gestalten; aber nicht überall ist ihm diese Aufgabe in voller Klarheit aufgegangen, und noch weniger ist er überall im Besitz der Mittel, dieselbe auch wirklich zu erfüllen. Dies nun wird ihm durch die Systematisirung der religiösen Objekte sehr erleichtert. Der Glaube an die einzelnen Götter ruht auf der Volkstradition genau in demselben Sinne wie die Sprache; die Systematisirung aber, welche dieser Glaube innerhalb einer Priesterschaft findet, bedarf dem Volke gegenüber einer Beglaubigung, deren der Glaube an die einzelnen Volksgötter entbehren kann. Diese Beglaubigung kann nur dadurch erreicht werden, dass das Zweifelhafte auf das Feststehende gegründet wird, dass das menschliche Wissen von dem Göttersystem auf das göttliche Wissen von demselben zurückgeführt, das theologische System auf die Mittheilung anerkannter Volksgötter gestützt, kurz die Priesterweisheit aus göttlicher Offenbarung abgeleitet wird. Der polytheistische Henotheismus als solcher ist Ueberlieferungsreligion, deren Wahrheit durch ihr graues Alter und die Unerforschlichkeit ihrer Quelle verbürgt wird; die theologische Systematisirung einer solchen Religion muss Offenbarungsreligion sein, um sich zur praktischen Geltung bringen zu können.

Ist der Begriff Offenbarung einmal gewonnen, so erstreckt er sich alsbald von der Systematisirung der Götterwelt in sich auch auf die Systematisirung der Beziehungen zwischen Menschenwelt und Götterwelt. Wenn man die Kosmogonie und theilweise auch die Eschatologie noch zur ersteren Seite des theologischen Systems rechnen kann, insofern die Bestandtheile des Universums selbst Götter sind, so fällt die Lehre von der Aufgabe des menschlichen Einzellebens und der menschlichen Gesellschaft ganz unter die letztere Seite desselben und

wird die Lehre von dem religiös geforderten Verhalten des Menschen und den über dieses Leben hinausreichenden Folgen desselben zu dem praktisch wichtigsten Theil der ganzen Offenbarung. Während bei den bisher betrachteten Völkern die religiöse Ethik lediglich in der Sitte wurzelt und nur ausnahmsweise die eine oder die andere Vorschrift auf eine specielle Willensdeklaration eines Partikulargottes zurückgeführt wird, gründet sie sich nunmehr als Bestandtheil des theologischen Systems auf Offenbarung, und zwar auf Offenbarung des einheitlichen Gesammtwillens des ganzen Göttersystems, sei es, dass sie (wie in Aegypten) im Auftrage der Göttereinheit durch irgend einen dazu geeigneten Specialgott den Menschen übermittelt worden ist, sei es, dass der höchste, die Einheit der Götterwelt in sich zusammenfassende Gott sie direkt dem priesterlichen Mittler überliefert hat (wie in Persien, Indien, Israel und Arabien). Die Schwierigkeiten solcher Uebermittelung der Offenbarungswahrheit von der Gottheit an die Menschen für den Verstand erträglich zu machen, ist überall die Aufgabe einer Inspirationstheorie, welche sich bis auf die kleinsten Züge in allen theologischen Systemen merkwürdig ähnlich sieht.

Ist erst einmal der Inhalt des theologischen Systems als Offenbarung anerkannt, so schwindet alle Unsicherheit und Ungewissheit des religiösen Glaubens, so weit das Licht der Offenbarung reicht; ganz besonders grosse praktische Wichtigkeit für den Menschen haben die Aufschlüsse der Offenbarungsreligion in Betreff der Frage, was nach dem Tode aus ihm werden solle. Die Ueberlieferungsreligion giebt auf diese Frage entweder gar keine Antwort oder doch eine so unbestimmte, dass sie kaum einen grösseren Werth hat als keine (Glauben an ein Schattenreich); alle Versuche, diese Lücke durch Mysterienkulte auszufüllen, weisen augenscheinlich auf eine der Offenbarungsreligionen (meistens die ägyptische) als auf die Quelle ihrer Entlehnung zurück, und gestalten sich eben nur deshalb zu abgeschlossenen Mysterienkulten, weil sie als etwas Fremdes in die Ueberlieferungsreligion unorganisch eingeschaltet worden. In den Offenbarungsreligionen selbst sind sie dagegen wahrhaft organische Bestandtheile, gleichviel ob die Betheiligung an der Ausübung der bezüglichen Kulte für den Einzelnen an die vorherige Erfüllung gewisser Ceremonien und Erlangung bestimmter Weihen geknüpft ist oder nicht. Jedes theologische System muss über die Vergangenheit

und Zukunft der Welt Rechenschaft ablegen, also auch, falls die individuelle Fortdauer in irgend welcher Gestalt Aufnahme gefunden hat, die nähere Beschaffenheit der zu durchlaufenden Zustände und die Bedingtheit derselben durch die äusseren Umstände sowie durch das innere Verhalten des Individuums angeben. Indem es dies thut, gewinnt es aber auch ein mächtiges Motiv mehr, um die Befolgung der religiösen Ethik sicher zu stellen; es benutzt die Triebfeder des Egoismus als Grundlage der Religiosität des Einzelnen in weit ausgedehnterem Sinne als die Ueberlieferungsreligion dies vermag, indem es den Schwerpunkt der egoistischen Berechnung vom diesseitigen Leben ins jenseitige verlegt, und dadurch einen völligen Umschwung in der Werthschätzung der irdischen Interessen herbeiführt. Wenn auch die egoistische Pseudomoral durch diesen Umschwung noch nicht in ihrer Wurzel gebrochen wird, so wird sie doch von jener beschränkten Kurzsichtigkeit befreit, welche kein Interesse ausser den weltlichen Bedürfnissen des nächsten Gesichtskreises kennt, und die Naturprocesse des Makrokosmos lediglich auf diese bezieht. Die Verlegung des Egoismus ins Jenseits ist der Hebel seiner Selbstverleugnung für das Diesseits, der erst dann entbehrt werden kann, wenn diese schulende Uebung ihre Frucht getragen und den Hebel entbehrlich gemacht hat, oder wenn andere Motive (z. B. der buddhistische Pessimismus) an seine Stelle treten.

Während in der Ueberlieferungsreligion Anfang und Ende, Ursprung und Ziel der Welt und ihres Processes in Dunkel gehüllt oder nur durch das zweifelhafte Licht phantastischer Dichtungen erhellt sind, kann die Offenbarungsreligion sich der Aufgabe nicht entziehen, in einem vollständigen theologischen System auch den Zweck der Welt und die Art seiner eschatologischen Erfüllung anzugeben. Hierin liegt aber für die Auffassung der jeweilig vorliegenden Weltperiode ein ungeheurer Fortschritt. — In der Ueberlieferungsreligion lebt der Mensch der Gegenwart, oder wie man sagen könnte: dem historischen Augenblick, unbekümmert um Vergangenheit und Zukunft; die Naturprocesse wie die geschichtlichen Vorgänge sind Produkte aus göttlichen und menschlichen Faktoren, deren jeder einzelne auf die sinnlose Zufälligkeit eines persönlichen Beliebens hinausläuft, und deren Gesammtheit durch die ebenso sinnlose Nothwendigkeit eines blinden Fatums zusammengehalten wird; die Götter drehen sich in zwecklosen Kreisen, blitzen, donnern und regnen, lohnen und strafen nach ihrem

bon plaisir, manchmal nicht ohne Absicht im Einzelnen, aber doch ohne Ziel und Plan im Ganzen.

Anders in der Offenbarungsreligion, wo dem Weltprocess eine leitende Absicht zu Grunde liegt, welche am Ende ihre volle Verwirklichung findet. Jetzt erscheint jede Periode als Phase eines zweckvollen Verlaufs, und zwar einerseits als Folge der vorhergehenden Perioden, andererseits als Mittel zur Herbeiführung der folgenden und dadurch mittelbar auch des Endzwecks; jetzt giebt es kein gleichgültiges Geschehen mehr, jedes ist Wirkung und jedes Ursache, alles steht in einer unabtrennbaren Bezogenheit zum andern und zum Ganzen und damit zur Annäherung an das providentielle Endziel. Die Welt erscheint nun als Schauplatz göttlichen Strebens und Ringens zur Herbeiführung des Endzieles, der Weltprocess als die teleologische Entfaltung und Wirksamkeit göttlicher Kräfte, und die Menschheit in Verbindung mit dem Geisterreich als ein Reich göttlicher Herrschaftsbethätigung, als Gottesreich oder Theokratie. Alle Menschen sind Diener der Gottheit und haben die Aufgabe, die Absichten der letzteren, soviel in ihren Kräften steht, zu fördern, nicht nur die Absichten, welche die Gottheit mit ihnen als Individuen vorhat, sondern auch diejenigen, welche sie mit der Menschheit und dem Universum in ihrer Gesammtheit vorhat.

Erst die Auffassung der Welt als eines Gottesreiches giebt die Handhabe dazu, das ganze menschliche Leben zu einem Gottesdienst zu machen, denn erst sie scheidet das religiös Gleichgültige aus dem Leben aus und erhebt jede, auch die scheinbar unbedeutendste Bethätigung des Menschen zu einem Gliede im teleologischen Process des Ganzen, zu einer Mitarbeit an der Förderung des Gottesreiches. Das Gefühl der Solidarität, welches instinktiv die Mitglieder einer Familie, eines politischen Gemeinwesens, einer Religionsgemeinschaft verknüpft, wird aus dem Reich der unbewussten Strebungen auf Grund der Sitte zum ersten Male hier herausgehoben und zum praktischen Angelpunkt der religiösen Weltanschauung gemacht; die Förderung der Zwecke des Gottesreiches tritt in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins und verleiht rückwärts dem schon immer geübten praktischen Gemeinschaftsleben eine tiefere religiöse Bedeutung, eine heiligende Weihe, indem sie die verschiedenen sich durchschneidenden Kreise desselben ihres widerspruchsvollen Anspruchs, Selbstzweck zu sein, entkleidet und zu teleologisch werthvollen Mitteln

für das Gottesreich herabsetzt. Staat, Kirche und Gesellschaft sind solche einander durchdringende Kreise, die im Alterthum noch nicht in dem Maasse wie heut nach ihren Begriffen und ihren Wirkungssphären, desto mehr aber nach ihren Trägern geschieden sind.

Die breite Masse des Volkes widmet sich dem Erwerbs- und Familienleben, ohne sich um staatliche und kirchliche Angelegenheiten zu kümmern; die aber das eine oder das andere thun, finden darin ihren ausfüllenden Beruf, der sie zur Wettbetheiligung am socialen Erwerbsleben nicht kommen lässt. Die Ueberlieferung des Könnens und Wissens durch die Familie macht die Erblichkeit des Berufs zur Regel und gliedert so das Volk naturgemäss in drei Stände, den kirchlichen, politischen und socialen Stand, oder in Priester, in Krieger und Staatsbeamte, und in Erwerbstreibende. Mesalliancen unter diesen Ständen werden schon durch die Sitte so sehr zur Ausnahme gemacht, dass es kaum eines gesetzlichen Verbots derselben bedarf. So ist die Verfassung der Aegypter und Perser, und es bedurfte erst besonderer hinzutretender Umstände (nämlich der Eroberung eines besiedelten Landes durch ein so organisirtes Volk und der socialen Abschliessung der Eroberer gegen die Unterworfenen), um diese Verfassung zum gesetzlich geregelten Kastenwesen erstarren zu lassen (wie in Indien). Die drei Stände wissen sich geeint in dem einen gemeinsamen religiös-social-politischen Zweck, dem Gottesreich oder der Theokratie; dieses ist zwar seinem Begriff nach kosmisch-universell gedacht, stellt sich aber praktisch im Menschheitsleben als ein theokratisches Staatswesen dar, dessen geographische Grenzen mit dem Glaubensbereich der betreffenden Offenbarungsreligion zusammenfallen.

Das Ideal des Gottesreiches ist immer und unter allen Umständen eine politisch-einheitliche Theokratie (Aegypten, Persien, Israel, Kalifenreich, christlich-römisches Kaiserthum) und es erscheint überall als ein bedauerlicher Abfall von der Idee des Gottesreiches, wenn innerhalb des Glaubensbereiches derselben Offenbarungsreligion neben kirchlicher Einheit politische Zersplitterung in viele souveräne Staatswesen besteht (wie Indien) oder entsteht (Israel und Juda, Zerfall des Kalifenreiches, Auflösung des christlich-römischen Universalkaiserthums in das europäische Staatensystem), ohne wenigstens bis zu dem Grade überwunden werden zu können, dass die Einzelstaaten nicht blos in kirchlicher, sondern auch in politischer Hinsicht eine gemeinsame Oberhoheit über sich anerkennen (Satrapien, souveräne

Tributärstaaten, Vasallenfürstenthümer, politische Unterordnung unter das Oberhaupt der Kirche u. s. w.). Im Alterthum gestalten sich die Verhältnisse im Ganzen einfacher als in dem verwickelten politischen Leben der neueren Zeit. Wie innerhalb des Monotheismus Israel und Arabien, so repräsentiren innerhalb des Henotheismus Aegypten und Persien die reinen Typen einerseits der nationalen Geschlossenheit der Theokratie, andererseits ihrer kosmopolitischen Eroberungstendenz; der erstere Typus hat es leichter, die Idee des Gottesreiches in ihrer Reinheit zu verwirklichen, weil er sie in willkürlicher nationaler Beschränktheit auffasst, — der andere Typus erfasst die Aufgabe radikaler, weil universeller, läuft aber auch Gefahr, die staatliche und kirchliche Seite der Theokratie auseinanderfallen zu sehen (wie im Brahmanismus, Buddhismus, Islam und Christenthum) und an dem Beharrungsvermögen der Glaubensreste unterworfener und äusserlich bekehrter Völkerschaften die Reinheit des eigenen Glaubens zu verderben (wie im Parsismus und Buddhismus). Dagegen scheint wenig darauf anzukommen, in welcher inneren politischen Verfassung sich die Theokratie realisirt, ob als Kirchenstaat, wo der Oberpriester als Fürst fungirt (wie im zweiten jüdischen Einheitsstaat, oder in Tübet der Dalai Lama) oder ob als Cäsareopapismus, wo der Fürst als Oberpriester fungirt, (wie in Aegypten oder dem heutigen Russland), oder als Zusammenwirken von Oberpriester und Fürsten von Gottes Gnaden (wie in Persien, dem ersten israelitischen Einheitsstaate und den katholischen Monarchien.) Jede dieser Formen kann mit oder ohne die Legitimität der Erblichkeit für Oberpriester und Fürst ihrem Zwecke entsprechen, wenn sie von dem übereinstimmenden ernsten Willen aller Faktoren zur hingebenden Mitarbeit am Gottesreich im Sinne der betreffenden Offenbarungsreligion getragen ist.

Jedenfalls ist das festzuhalten, dass die kirchlich-politische Verfassung, wenn sie auch als irdisches Abbild des wahren Gottesreiches gilt, doch überall nur als ein Mittel zur Förderung seiner Zwecke betrachtet wird, dass aber diese Zwecke stets universeller, und zwar makrokosmischer Art sind, also nicht bloss über die geographisch-historische Beschränktheit der jeweiligen Theokratie, sondern über die irdischen Lebensbedingungen der Menschheit auf eine eschatologische oder transcendente Perspektive hinausweisen. Grade dieser makrokosmische universale Charakter des Gottesreiches als einer teleologischen Vollendung des Schöpfungswerkes ist nirgends grossartiger systemati-

sirt worden als in der ägyptischen Religion, welche als die zeitlich älteste theokratische Offenbarungsreligion zugleich als Muster und Urbild für alle späteren ostasiatischen Religionen gedient hat.

1. Der naturalistische Monismus im Aegypterthum.

Die Geschichte der ägyptischen Religion umfasst einen Zeitraum von etwa drei und einem halben Jahrtausend (also etwa gleich dem vom Auszug der Juden aus Aegypten bis zur Gegenwart), und es ist selbst bei verhältnissmässig grosser Stabilität kein Wunder, dass in einem solchen Zeitraume grosse Wandelungen stattgehabt haben. Man kann deshalb nicht eigentlich von der ägyptischen Religion im Allgemeinen reden, sondern nur von ihrer Beschaffenheit in den verschiedenen Hauptperioden, also etwa im alten Reich, zur Hyksoszeit, im neuen Reich, im letzten halben Jahrtausend vor Christo, und in der nachchristlichen Zeit. Für uns hat wesentlich nur die Religion des neuen Reiches und des letzten halben Jahrtausends vor Christo Interesse; das weiter Zurückliegende fällt noch unter den allgemeinen Begriff des naturalistischen Henotheismus und beansprucht nur insoweit unsere Beachtung, als die Keime der späteren Entwickelung in ihm liegen; der Ausgang und Verfall der ägyptischen Religion endlich geht uns hier nur an, insofern hier einige Keime der christlichen Vorstellungswelt in ihm enthalten sind, da er im Uebrigen in andere Bahnen einlenkt.

Im alten Reich ist der Kultus noch lokal verschieden in den verschiedenen Kulturcentren*). Im Oberland, speciell in Theben gilt Amun, der Verborgene, der Herr des Himmels, als der höchste Gott, und das Blaue ist die ihm eigene Farbe; verborgen heisst er im Gegensatz zu den sichtbaren Göttern, weil er (ebenso wie Ahura Mazda) jenseits der sichtbaren Himmelsschale thront und durch diese den Blicken entzogen ist. Im Unterland wird die Gottheit in zwei verschiedenen Hauptformen verehrt, in On (Anu oder Heliopolis) als Ra, die Sonne, in Memphis als Ptah, das Urfeuer oder die immanente Wärme des Weltalls. Ra wird gepriesen als der Vater der Götter, der Erhalter des Lebens, das Vorbild der Könige (Pharaonen), der Gott des Lebens und der Reinheit, der als solcher auch Kämpfer und

*) Vgl. Lepsius, der erste ägyptische Götterkreis.

Sieger gegen die Geister der Finsterniss und Unreinheit (die Schlange Apep oder Apophis) ist; er ist der oberste aller sichtbaren Götter (Hori) und als solcher heisst er im eminenten Sinne Hor oder Horus. Aber die Verehrer des Ptah behaupteten für ihren Gott den Vorrang, und sahen in der Sonne nur die erste und wichtigste Individualisirung des Urfeuers; sie bestritten dem Ra nicht seinen Titel „Vater der Götter", aber sie machten ihn zum Sohne des Ptah, und nannten diesen „Vater der Väter der Götter". Ptah entspricht dem Agni und Hephästos, nur dass der Charakter des Blitzfeuers und des vulkanischen Feuers bei ihm zurücktritt gegen denjenigen der allgemeinen Wärme, welche der Materie als bildende und keimende Triebkraft innewohnt; er ist deshalb der Erwecker des Lebens, wie Ra dessen Erhalter, und seine Hauptrolle ist die eines Bildners und Formers der Welt, die ihm die Titel einträgt: „Herrscher des Himmels, König beider Welten". Die Verehrer des Amun wiederum bestreiten nicht die Würde des Ra und Ptah, behaupten aber für ihren verborgenen Gott den Vorrang der Urgottheit, und umkleiden denselben mit solchem Grade von unnahbarer Heiligkeit, dass es (ebenso wie später bei den Juden) als Sünde gilt, seinen Namen nur auszusprechen; nach ihrer Auffassung konnten Ptah und Ra nur herausgestellte besondere Seiten oder Individualisirungen der allumfassenden Urgottheit sein, so dass sie z. B. später die Sonne unter dem Namen Amun-Ra (Amun als Sonne) verehrten.

Neben diesen drei männlichen Hauptgöttern treten noch zwei weibliche in den Vordergrund: Neith, die Göttin von Sais, und Pacht, die von Bubastis. In beiden tritt die fruchtbare Mütterlichkeit, der Charakter der Alles-Gebärerin in den Vordergrund, jedoch in verschiedener Weise. Neith ist das himmlische Urwasser, wie Ptah das Urfeuer; sie stellt die Feuchtigkeit des Weltenraumes dar, welche im Gegensatz zu der ätherischen Weltluft die kompakte Materie in sich enthält und aus sich entlässt. Zunächst verdichtet sich das Nass des Himmels zu materiellem Wasser, dieses aber, indem es als Regen herabströmt und sich in Flüssen sammelt, setzt, wie der Nil es zeigt, feinste Schlammtheile ab, aus deren Ansammlung sich die Erde bildet. Das feuchte Element ist also die Mutter des erdigen, und enthält die feinsten Keime (Atome) des letzteren von jeher in sich; so wird Neith zum Weltstoff im Gegensatz zu Ptah, dem Weltbildner. Neith ist mit Aschera, Derketo, Mylitta, Here wesentlich identisch, und die griechische

Identifikation derselben mit Athene ist aus nebensächlichen unwesentlichen Merkmalen abgeleitet. — Ueber die Bedeutung der Pacht im alten Reich haben wir weit weniger genaue Kunde; wir wissen nur, dass ihr Dienst ein fröhlicher war, und dass dieselbe sich später zur Göttin des alles gebärenden Urraums und des alles umfassenden, tragenden und durchwaltenden Schicksals ausgestaltete, also etwa dem Chaos, der Eileithyia, Adrastea bei den Hellenen korrespondirte. Wir dürfen daraus schliessen, dass auch ursprünglich schon die Seite der räumlichen Ausdehnung in Pacht ebenso überwog wie in Neith diejenige der feuchten Materialität, wenngleich in beiden der Hauptaccent des religiösen Kultus jedenfalls auf der alles gebärenden Mütterlichkeit lag. — So sagt die Neith von sich: „Ich kam von mir selbst; ich bin alles, was ist, war und sein wird; die Frucht, die ich gebar, ist die Sonne“; sie heisst Herrin des Himmels, Königin der Gottheiten, Mutter der Götter, insbesondere Mutter des Ra, und dient als Personifikation des weiblichen, empfangenden und gebärenden Naturprincipes. Diese weiblichen Gottheiten waren mit den männlichen offenbar weit leichter zu vereinigen als diese unter einander, weil das eheliche und mütterliche Verhältniss sich ungesucht als Band darbot.

Im Oberland standen neben dem Hauptgott Amun verschiedene Götter zweiten Ranges. Chnum oder Kneph ist der Gott der Wasserspenden, ein feuchter Himmels- und Regengott, der als das im Nil herbeiströmende Himmelswasser zum Spender des Segens in Aegypten wird. Die Stelle der Neith und Pacht vertritt die mütterliche Göttin Mut, die ebenso wie Pacht einen Geier zum Symbol hat und später in jenen beiden aufgeht; die Stelle des Ra vertreten Mentu und Atmu, die auf- und untergehende, oder die Oberwelts- und Unterweltssonne. Pe ist die Himmelsschale, welche den innerweltlichen Raum Nut von dem ausserweltlichen scheidet und Amun zum verborgenen macht; zuerst wurde Pe als dreifach übereinanderlagernde Schale (Mond-, Sonnen- und Sternhimmel) gedacht, später als achtfach, da jeder Planet eine eigne Schale brauchte und die letzte bloss für die Fixsterne übrig blieb. Anuke ist die feste Erdscheibe, welche den innerweltlichen Himmelsraum (Nut) in zwei Hälften scheidet, einen Oberweltsraum Sate und einen Unterweltsraum Hathor. Unklar ist die Bedeutung des Seb; wahrscheinlich ist er gleich Varuna ein Gott des gestirnten Nachthimmels. Eine ursprünglich ganz lokale Bedeutung scheint der Osiriskult auf der Insel Philä besessen zu haben,

der sich von da nach This und Abydos und später über ganz Aegypten ausdehnte. Während alle übrigen ägyptischen Göttergestalten auf der zoomorphischen Stufe der Versinnbildlichung stehen und durch das Zusammenfallen des hieroglyphischen Schriftzeichens mit dem thierischen Sinnbild auf derselben festgehalten werden, ist Osiris die einzige Gestalt, welche von Anfang an menschliche Bildung zeigt, und niemals mit thierischen Köpfen oder Symbolen versehen wird; dies deutet darauf hin, dass derselbe ursprünglich ein lokaler Heros war, der erst nach und nach in die Stelle eines Sonnengottes einrückte, und manches in dem osirischen Mythenkreise scheint diese Auffassung zu unterstützen, z. B. die Zurückführung der ersten bürgerlichen Gesetze und des Ackerbaues auf seine Königsherrschaft. Die oberägyptische Scheidung der Sonne in Tag- und Nachtsonne kam der Doppelwirksamkeit des Osiris auf Erden und in der Unterwelt ebenso zu Gute, wie die unterägyptische Auffassung, dass alle sichtbaren Götter ebensosehr Unterwelts- wie Oberweltsgötter sind (also insbesondere Sonne und Mond, Ra-Horus und Joh), und die irdischen Kämpfe des Heroen Osiris konnten leicht mit den Kämpfen des Sonnengottes gegen die Schlange der Finsterniss verschmelzen. Schon in der Pyramidenzeit finden sich die ältesten Theile des Todtenbuches, in welchen Osiris im Todtenreich als Richter (Serapis) fungirt, und der „im Lichte des Osiris Erscheinende“ die Versicherung abgiebt, die verschiedenen Arten der Sünde vermieden zu haben.

Das hier gezeichnete Bild wurde durch den Einbruch der semitischen Hirtenvölker nur insofern geändert, als die ersten Generationen des erobernden Kriegervolkes sich feindselig gegen die Götter des unterjochten verhielten, und die ausschliessliche Verehrung ihres eigenen Gottes fortsetzten. Dieser Gott war derselbe wie bei allen Semiten der syrischen Küste, die Einheit von Himmelsgott und Sonnengott, aber so, dass die zerstörende Gluthhitze des letzteren im Vordergrund stand; es war der spätere Bel oder Jaho oder Jahve, der damals Seth geheissen haben muss,*) denn unter diesem Namen ist er in das ägyptische Göttersystem eingetreten. Die Aegypter, welche die auch in ihrem Kulturlande unter Zelten wohnenden schmutzigen und rohen Nomaden verachteten und als ihre Unterdrücker hassten, sahen

*) In dem alttestamentlichen Stammbaum des Elohisten steht dieser Name vor Enos.

in deren Gotte Seth das Sinnbild der über sie gekommenen bösen, feindseligen Macht, und in der That konnte dieser nach Menschenblut dürstende Gott der Gluthhitze im Vergleich mit ihren friedlichen und freundlichen Göttern nur als ein böser Gott erscheinen. Daran änderte sich nichts, als in der dritten Generation der Hyksoskönige die officielle Verschmelzung der ägyptischen und Hyksosreligion stattfand; vielmehr blieb Seth immer der Specialgott der ausländischen Kriegerkaste, der den einheimischen Aegyptern als Typus einer bösen und feindseligen Gottheit galt. Als dann später von Oberägypten aus allmählich die Wiederherstellung des Nationalstaates erfolgte, bekundete sich der Hass gegen den eingedrungenen Kriegesgott dadurch, dass in allen Denkmälern der Hyksoszeit die Hieroglyphe des Seth ausgekratzt wurde. Auch das in den ägyptischen Kultus eingedrungene Menschenopfer wurde wieder ausgemerzt, indem Thiere zu Stellvertretern der zu opfernden Menschen bestimmt wurden.

Die Erinnerung an diesen Kampf der guten Götter mit dem bösen erhielt sich auch im neuen Reich; sie verschmolz erstens mit dem Kampf des Ra gegen die Schlange Apep und zweitens mit den Kämpfen des Osiris, und projicirt sich drittens in eine mythische Urzeit hinaus als Kampf der guten Götter mit den bösen, welcher eine höchst wichtige Rolle in der Kosmogonie des theologischen Systems spielt. Wenn auch die Hieroglyphe des Seth ausgekratzt wird, er selbst verschwindet nicht wieder aus dem ägyptischen Göttersystem; er geniesst nicht, wie die guten Götter eine eigentliche religiöse Verehrung, aber doch werden ihm Opfer gebracht zur Beschwichtigung seines Grimmes. Seth, oder wie ihn die Griechen nennen: Typhon, vereinigt in sich die böse Seite des Sonnengottes mit der Gluthhitze des dörrenden Wüstenwindes und der Schlange Apep, d. h. der Dunkelheit, welche den guten Sonnengott verschlingen will. Alle schädlichen und bösen Wirkungen der Natur stammen von ihm, die salzige Meerfluth im Gegensatz zum befruchtenden Nilwasser, die schädlichen und widerspenstigen Thiere (Krokodil, Nilpferd und Esel), ferner rothe Haare. Von ihm stammt alles Unregelmässige, Ordnungslose und Unbeständige; er ist der Vater der Lüge und Verleumdung. So bilden sich hier aus geschichtlichen Ursprüngen die Grundlagen eines ethischen Götter-Dualismus, der nur darum nicht zur Entfaltung gelangt, weil die ganze Betrachtungsweise der Aegypter noch mehr naturalistisch als ethisch ist, und weil Osiris, der gute

Widersacher des bösen Gottes, in der Masse der Göttervielheit noch zu sehr verschwindet. Der ethische Dualismus zwischen Osiris und Typhon ist vorhanden, aber er spielt im theologischen System der Aegypter doch nur eine untergeordnete nebensächliche Rolle, während er bei den Parsen zum Angelpunkt des theologischen Systems selbst wird. In dem grossen kosmogonischen Götterkampf der Aegypter kämpft sogar Seth noch auf Seite der guten Götter gegen die Empörer; soweit ist sein Charakter davon entfernt, typischer Repräsentant des bösen Princips im gesammten Weltprocess zu sein, wie Ahriman es wirklich ist.

Für die religiöse Praxis des neuen Reiches tritt allerdings der Osiriskultus allmählich mehr und mehr in den Vordergrund, weil er der menschlichste und dramatisch-lebendigste der ägyptischen Götter ist; Hand in Hand damit geht die Durcharbeitung der Vorstellungen vom Jenseits und dem Todtengericht des Osiris. Seth und Osiris, die nun wie ein Paar feindlicher Brüder erscheinen, erhalten nun auch wirklich eine gemeinsame Abstammung zugeschrieben; Seb und Nut gelten als ihre Eltern, Isis, Nephthys und Arveris als ihre Geschwister. Die fünf Geschwister Osiris, Typhon, Arveris, Isis und Nephthys haben keine besonderen Monate, sondern müssen sich als jüngere Götter mit den fünf Zusatztagen begnügen, welche das alte, 360 Tage zählende Jahr bei der Regulirung des Kalenders zugelegt erhielt.

Der Osirismythos ist ursprünglich nichts als der ägyptische Jahresmythos, wenn auch diese Bedeutung sich später wegen Verschiebung der Zeitrechnung zu den Jahreszeiten verwischt hat. Osiris waltete segensreich über dem Lande (die Sonne vor Eintritt der Hitze); da verschwor sich Typhon mit 72 Männern (den Tagen der grössten Hitze) gegen ihn, tödtete ihn am Tage der grössten Hitze, wo die Sonne durch den Skorpion geht, legte den Todten in einen Sarg und warf diesen in den Nil. Isis, die Erde, seine Schwester und Gemahlin, sucht, ihrer Fruchtbarkeit beraubt, trauernd den Entrissenen, dessen zeugende Naturkraft während dieser Zeit dem Lande entzogen ist; sie findet ihn, aber Typhon zerstückelt ihn und zerstreut die 27 Stücke auf die 27 Distrikte Aegyptens. So kommt der Segen der entschwundenen Frühjahrssonne dem ganzen Lande zu Gute, nur ihre Zeugungskraft ist dahin, von der Hitze ertödtet. Aber Osiris stirbt nicht für immer, er lebt in doppeltem Sinne fort, erstens unsichtbar als Sonne

der Unterwelt, als König und Richter im Todtenreich, und zweitens in seinem Sohne Horus, der neuen Jahressonne, die seinen Tod rächt, indem sie durch Neubelebung der Natur die Unfruchtbarkeit der Hitze überwindet. So wird Osiris in seiner Einheit mit Isis und Horus der Gott des unzerstörbaren aus dem Tode wiedererstehenden Lebens, der Lebensspender nicht nur für die Lebendigen, sondern auch für die Todten, der Bürge der Auferstehung für die Sterbenden, wie der König und Richter im Reiche der vom Tode neu Erstandenen. Sein Kultus koncentrirt sich auf ein Trauerfest der Todtenklage am oben bezeichneten Tage seiner Ermordung und in ein Freudenfest des Auferstehungsjubels, wenn die ersten Keime aus dem durch die Ueberschwemmung neu befruchteten Boden spriessen. Wie er und Horus mit Ptah und Ra allmählich immer inniger verschmelzen, so die mütterliche Erdgöttin Isis mit den mütterlichen Himmelsgöttinnen Mut, Pacht und Neith, deren Attribute und Würden sie schliesslich auf sich vereinigt.

In Verbindung mit dieser Vertiefung und räumlichen Ausbreitung des Osiriskultus vollzog sich naturgemäss eine Durcharbeitung der Vorstellungen über die Schicksale der Verstorbenen. Das Todtenbuch, welches den Mumien mitgegeben zu werden pflegte, nimmt im neuen Reich grössere Dimensionen an und erweitert die dramatische Darstellung des Todtengerichts zu einer Schilderung der Wanderung der Seele durch die Unterwelt bis zum Eintritt in den Palast des Osiris und nachher ihres Aufsteigens in die höheren Sphären des Weltraumes, des Mondes und der Sonne, bis sie endlich in den obersten himmlischen Räumen bei den höchsten grössesten Gottheiten anlangt. Nur dieser dem Todten erwünschte und von den Angehörigen gewünschte glückliche Ausgang des Gerichts gelangte in den ihm beigegebenen Papyrusrollen zur Darstellung, während sich über einen ungünstigen Ausgang des Gerichts in diesen Urkunden nur gelegentliche Andeutungen finden. Aus anderweitigen Quellen wissen wir, dass die zum Eingang in den Himmel noch nicht geläutert genug befundene Seele den irdischen Läuterungsprocess wiederholen musste, d. h. dass sie nach einiger Zeit in einen menschlichen Leib zurückkehrte, um daselbst eine neue Gelegenheit zur Prüfung und Reinigung zu finden. Dies ist die Lehre von der Seelenwanderung, welche mit dem Glauben zusammenhängt, dass in einer, wenn auch langen, doch endlichen Zeit alle Geister gereinigt in den Schooss der Urgottheit einkehren werden.

Die Erde ist also eine Art Purgatorium, eine Läuterungsanstalt für die Geister von der ihnen anhaftenden sittlichen Unreinheit. Das Leben ist eine Prüfungszeit, eine Gelegenheit, welche der Seele von der Vorsehung geboten wird, um sich mit Hülfe eines sittlichen und reinen Wandels von der ihr anhaftenden Unlauterkeit zu befreien und zur Vereinigung mit den höchsten Göttern fähig und würdig zu machen; benutzt die Seele diese Gelegenheit in ausgiebigem Maasse, so kürzt sie ihre Prüfungszeit ab, versäumt sie diese Benutzung, so muss sie noch öfter in die irdische Hölle zurückkehren. Der Leib ist ein Kerker, welchen die Seele verdammt ist zu bewohnen, um die Versuchungen der Fleischeslust zu erfahren, um im Kampfe mit ihr die sittliche Kraft des Geistes zu stählen und an der Ueberwindung des fleischlichen Antriebes zur Sünde die wiedererrungene Reinheit zu erproben und zu bewähren. Die Erde ist ein Jammerthal, in das die Seele verbannt ist, um durch die Leiden des Lebens eine vor der Geburt begangene Sünde abzubüssen, um eine vorzeitliche Schuld zu sühnen und so den ursprünglichen *status integritatis* wiederzugewinnen. Die Erde ist ein für diesen Zweck hergerichteter Schauplatz, also keineswegs die ursprüngliche und von der Gottheit beabsichtigte Gestalt der Welt, sondern eine Veranstaltung *ad hoc,* die nach Erfüllung ihres pädagogischen Zweckes wieder zu verschwinden bestimmt ist; sie ist eine Art *creatio secunda*, eine Vergröberung und Verschlechterung der ursprünglichen reineren und vollkommeneren Schöpfung, die als Folge einer Verschuldung des Geisterreiches zu betrachten ist, und ebenso sehr zur Busse wie zur Sühne, zur Strafe der Schuld wie zur Aufhebung ihrer unseligen geistigen Folgen dienen soll.

Wir begegnen hier einer Anschauungsweise, deren Schösslinge sich (hauptsächlich durch Vermittelung des Buches Henoch) bis in die Gegenwart hinein erstrecken, und welche in allen Punkten von derjenigen der damaligen indogermanischen Völker abweicht. Zunächst ist es der Glaube an die vom Leibe unabhängige individuelle Fortdauer der Seele und die folgerichtig damit verbundene Annahme ihrer Präexistenz, was dabei auffällt; dieser Glaube konnte zu so früher Zeit nur in einem Volke entstehen, das durch hohe Kultur sich ein bedeutendes Abstraktionsvermögen erworben hatte, und zugleich das leibliche Dasein und sinnliche Leben zu Gunsten des geistigen geringschätzte und missachtete. Den Leib als den Kerker der Seele und die Erde als ein höllisches Jammerthal betrachten

kann nur ein Volk von pessimistischer Grundstimmung, dessen Sehnsucht nach einem höheren geistigen Leben gross genug ist, um seinen Wünschen Flügel zu leihen. Nur ein Volk von tief sittlichem Bewusstsein kann auf den Gedanken kommen, die traurige Beschaffenheit des irdischen Lebens als Folge einer vorzeitlichen Kollektivschuld von einem Theile des Geisterreiches und die Verurtheilung der Einzelseele zur leiblichen Kerkerhaft als Folge einer individuellen Betheiligung an dieser Kollektivschuld anzusehen; nur ein Volk von tief religiösem Sinn kann darauf verfallen, den Glauben an die Güte seiner Gottheit mit der traurigen Wirklichkeit durch die Annahme zu vereinbaren, dass letztere für die Gesammtheit wie für den Einzelnen nur der providentiell geordnete Läuterungsweg zu einem leidenslosen ewigen Leben im Himmel sei, und den Schwerpunkt dieses ewigen Lebens in einer Vereinigung mit den höchsten Göttern zu suchen. Ist nun doch einmal der Leib für einen Kerker, d. h. für ein gleichgültiges Accidenz der Seele erklärt, so scheint es keine Schwierigkeit mehr zu bieten, dass dieselbe Seele der Reihe nach mehrere materielle Gehäuse bewohnt; vielmehr muss man es ganz folgerichtig gedacht nennen, dass die zum Purgatorium bestimmte Erde jede Seele so oft in sich aufnimmt, bis der Läuterungszweck an derselben erfüllt ist.

Zu Anfang des letzten vorchristlichen Jahrtausends, wenn nicht schon zu Ende des vorletzten, erfährt diese Lehre von der Seelenwanderung eine Erweiterung, welche in ihrer Nachwirkung auf die indischen Religionen ebenfalls bis auf die Gegenwart fortdauert. Es musste nämlich die Frage aufgeworfen werden, was aus den Seelen würde, welche ihre letzte menschliche Inkarnation nicht nur nicht zur Verminderung ihrer sittlichen Unlauterkeit benutzt hatten, sondern zur Verschlimmerung derselben durch unreinen Wandel gemissbraucht hatten. Für solche schien die blosse Wiederholung des menschlichen Lebens kaum eine Aussicht auf Besserung darzubieten, weil sie ja in den neuen Lebenslauf mit einem höheren Grade von Unreinheit behaftet eintreten würden, als in den letzten, der ohnehin schon ein negatives Resultat ergeben hatte. Auf der anderen Seite erhob sich das Problem, was denn die Thiere in der Heilsökonomie der Schöpfung zu bedeuten hätten, und beide Fragen schienen eine gemeinsame Antwort zu finden, wenn man die Thierleiber den den Prüfungen des menschlichen Lebenslaufes erlegenen Seelen in demselben Sinne zum Wohngehäuse und Busskerker anwies, wie man die Menschenleiber

den gefallenen Seelen des Geisterreiches zur Stätte angewiesen hatte.

In thierischen Inkarnationen hat die Seele die in einem menschlichen Lebenslauf begangenen Sünden abzubüssen, wie sie in menschlichen Inkarnationen die vor jeder Geburt kontrahirte Schuld zu sühnen hat; wie die letzteren nur dazu dienen, ihr den zur himmlischen Vereinigung mit den Göttern erforderlichen Grad der Reinheit zurückzuerwerben, so dienen die ersteren nur dazu, ihr den zu einer erspriesslichen menschlichen Inkarnation erforderlichen Grad von Reinheit zurückzugewinnen; ist die Menschheit das Purgatorium für die Sünden des Geisterreiches, so ist das Thierreich das Purgatorium für die bis zum Tode ungesühnten Sünden der Menschen. Je nach dem Grade der menschlichen Sünden dauert der Cyklus thierischer Inkorporationen längere oder kürzere Zeit bis zur Wiedergeburt als Mensch (schlimmstenfalls eine Hundssternperiode von etwa 3000 Jahren); je nach der Beschaffenheit der begangenen Sünden richtet sich die Art der Thiere, welche die Seele zu bewohnen hat (z. B. ein Schwein zur Strafe für Völlerei). Nachdem dieser Glaube festen Fuss gefasst, erstreckte sich die Richterthätigkeit des Osiris natürlich auch auf die Bestimmung der thierischen Seelenwanderung. Neben dieser Auffassung von der thierischen Seelenwanderung läuft allerdings noch eine zweite her, welche die Busse der Seelen für die Sünden ihrer menschlichen Lebensläufe durch Strafen, die sie in der Unterwelt erleiden, bewirkt werden lässt; vielleicht gab es Vergehen, für welche die Einschliessung in Thierleiber noch keine ausreichende Busse schien, so dass Osiris schwerere Martern (nach Art unserer Höllenstrafen) verhängen musste. Beide Arten des Strafvollzuges ergänzen sich nach ägyptischer Anschauung, ohne sich zu widersprechen.

So erscheint die einzelne Lebensdauer eines Menschen nur als flüchtig enteilender Augenblick in dem ewigen Leben seiner unsterblichen Seele, und die irdischen Lebensinteressen als unendlich klein und gleichgültig gegen das allein wahrhafte Interesse des Individuums: die Beschleunigung seines Sühnungs- und Läuterungsweges. Die wahre Heimath der Seele ist im Himmel, von wo sie in den irdischen Kerker hinabgestiegen und wohin sie dereinst zurückkehren soll, um wieder zu werden, was sie vor ihrem Falle war, ein seliges Glied des reinen Geisterreiches. Wie kann da ein wohlverstandener Eigennutz auf etwas anderes abzielen, als auf die möglichst baldige Erlösung

aus dem Purgatorium der Seelenwanderung, d. h. auf möglichst intensive Benutzung des zeitweiligen Lebens zur Läuterung, damit nach dem Tode der erlöste Geist in seine himmlische Heimath eingehe? Hiermit ist dem religiösen Interesse in einem Grade praktisch der Vorrang vor allen weltlichen Interessen eingeräumt, wie wir es noch auf keiner zuvor erörterten Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins gefunden haben; mit anderen Worten: die Schwerpunktsverlegung aus dem irdischen in den himmlischen Egoismus, aus der zeitlichen in die ewige Selbstsucht schliesst auf der Stufe des egoistischen religiösen Bewusstseins die höchstmögliche Steigerung der Religiosität in sich und ist deshalb als ein Fortschritt von ungeheuerer Tragweite zu betrachten.

Was die Lebensführung in diesem Sinne erschwert, sind die fleischlichen Begierden, der Nahrungs- und Geschlechtstrieb, die ihren Sitz im Bauche haben, und die aus ihnen entspringenden ungerechten Gelüste. Wenn der übrige Leib eines Verstorbenen, um die Unreinheit der Verwesung von ihm abzuwehren, einbalsamirt wird, so werden die den Bauch füllenden Eingeweide dessen nicht würdig befunden; sie werden in den Nil geworfen, den Fischen und Krokodilen zum Frasse. Ein häufig gebrauchter Spruch lautet: „Die Gerechtigkeit seinem Geiste, die Missethat seinem Bauch!"*) Ausser den fleischlichen Gelüsten sind es aber auch noch die Einflüsse böser göttlicher oder dämonischer Mächte, welche den Menschen in Versuchung und Sünde verstricken, und zwar räumt der Mensch dem Walten solcher Mächte um so mehr Spielraum und Angriffspunkte ein, je mehr er selbst bereits der Sünde und Unreinheit verfallen ist. Darum ist es desto dringender erforderlich, jede Unreinheit und jedes Unrecht auf das Sorgsamste im ersten Keime zu meiden, weil der erste Schritt den bösen Mächten Einfluss gestattet und so die Gefahr der folgenden Schritte steigert.

Weil die Menschenseele, auf sich allein gestellt, kaum den doppelten Versuchungen des Fleisches und der bösen Mächte gewachsen wäre, darum ist ihr von Geburt an ein reiner Geist als guter Genius oder Schutzgeist beigesellt, der sie durch das Leben begleitet,

*) Hier liegt offenbar die geschichtliche Wurzel der jüdisch-christlichen Lehre von der Sündhaftigkeit des Fleisches und von dem fleischlichen Ursprung aller sündhaften Begehrungen.

und ihr seinen Beistand angedeihen lässt; auf die Beschaffenheit dieses Schutzgeistes kommt viel an und bleibt dem rathlosen und hilfsbedürftigen Menschen als letzte Zuflucht die Beschwörung des Schutzgeistes übrig, welche den Zweck hat, denselben zur Rathertheilung oder auch wohl zur Hilfe zu zwingen. Die Geisterbeschwörung reicht in Aegypten bis in ein hohes Alter zurück, bezieht sich aber immer auf den Schutzgeist des Fragenden und Hilfsbedürftigen; diese religiöse Rechtfertigung ist ihr beim Uebergang auf andere Völker verloren gegangen. Der Schutzgeist ist gewissermaassen eine Personifikation der helfenden und tragenden göttlichen Gnade, wie sie einer kindlichen, auf das Konkrete gerichteten Anschauungsweise wohl entspricht, und spielt deshalb dieser Glaube an persönliche Schutzgeister oder Schutzengel bis heute in den verschiedensten Religionen, wenn nicht im officiellen Dogma, so doch im Volksglauben, eine bedeutende Rolle.

Aber wichtiger als diese Hilfe der Schutzgeister ist die Mitgliedschaft am Gottesreich, das ägyptische Staatsbürgerthum, welches die Theilnahme an der Staatskirche und ihren Segnungen in sich schliesst. Wenn die Griechen einen Verstorbenen zuhöchst darum priesen, dass er aus edlem Geschlechte gewesen, so priesen die Aegypter ihre Todten vor allem darum, dass er gut erzogen und wohl unterrichtet gewesen, und dadurch dazu geführt worden sei, fromm gegen die Götter, gerecht und mässig zu leben. Was der Aegypter vor allen Menschen voraus hat, ist die Kunde von seiner Offenbarungsreligion, welche ihm sowohl die transcendenten Motive zur weltverleugnenden Frömmigkeit und die Mittel zur Vermeidung und Wiederbeseitigung der Unreinheit liefert, als auch die Theilnahme an einer Gemeinschaft von Glaubensgenossen eröffnet, welche ihn in der Frömmigkeit erzieht und erhält und in der Ausübung des Glaubens unterstützt. Die Kirche leitet jeden seiner Schritte von der Geburt bis zum Grabe und vergewissert ihn des Heils, zu dessen Erlangung sie ihm die Mittel bietet; theoretisch stützt sie sich dabei auf die Offenbarung, praktisch auf den theokratischen Staat oder das Gottesreich.

Die Offenbarung war niedergelegt in 42 heiligen Büchern, die verschiedenen Verfassern zugeschrieben wurden, deren ältester Grundstock aber auf einen mythischen Priester oder Propheten, den Stifter und Vorsteher der Priestergemeinschaft, zurückgeführt wurde, welcher

als der einmal grosse Thot (oder Lichtbringer) bezeichnet wurde. Alle sind Offenbarung, insofern sie durch Inspiration den Verfassern eingegeben sind, und zwar von Seiten des Mondgottes Joh, des zweimal grossen Thot; dieser wiederum hat das Licht der Wahrheit nicht aus sich selbst, sondern ebenso wie das physische Licht von der Sonne Ra, dem dreimal grossen Thot (Hermes trismegistos), der es im Namen und als Vertreter der Urgottheit, d. h. als Amun-Ra den Menschen offenbart. Die Analogie der physischen und intellektuellen Erleuchtung führt also in Aegypten wie in Persien dazu, den Lichtgott zum Träger der Offenbarung zu wählen, wie ja auch in Griechenland der lichte Sonnengott Apollon und der Lichtgott Hermes den Willen des Vater Zeus kund thun. Diese 42 Bücher enthielten die kanonische Kodificirung des theologischen Systems und gliederten sich analog den Klassen und Ordnungen der Priesterschaft. Zehn Bücher enthielten die Theologie und Jurisprudenz, zehn die Ritualvorschriften über den Gottesdienst und die Ceremonialgesetze, zehn die Wissenschaften (Geometrie, Astronomie, Geographie, Kosmographie und Hieroglyphenkunde), vier die praktische Astrologie und Kalenderlehre, zwei die gottesdienstlichen Hymnen und Gebete und sechs die Medicin. Die eigentliche Kenntniss dieser Schriften und deren sich anknüpfenden theologischen Literatur war natürlich auf den Priesterstand beschränkt, schon deshalb, weil dieser allein schriftkundig war; aber was den Laien zu wissen nöthig war, das durch Lehre und Unterweisung ihnen zu übermitteln, war eben Aufgabe des Priesterstandes.

Wir dürfen nicht daran zweifeln, dass diese Aufgabe gut erfüllt worden ist, wenn man einen Verstorbenen vor allem wegen der erhaltenen guten Erziehung und Belehrung pries, und wir können sicher annehmen, dass in Bezug auf die Sittenlehre mindestens dasjenige Gemeingut des Volkes war, was im Todtenbuch der Verstorbene als Bekenntniss vor dem Todtengericht vorzutragen hat. Alle 42 Götter, welche zugleich Unterweltsgötter sind, fungiren bei demselben als Richter, und vor jedem dieser 42 Richter betheuert der Verstorbene, von einer bestimmten Art von Sünde frei zu sein. So sagt er z. B. vor dem vierten: ich habe nicht gestohlen; vor dem fünften: ich habe nicht vorsätzlich getödtet; vor dem neunten: ich habe nicht gelogen; vor dem dreizehnten: ich habe nicht verleumdet; vor dem zweiundzwanzigsten: ich habe nicht die Ehe gebrochen; vor dem zweiundvierzigsten: ich habe nicht Gott verachtet in meinem Herzen. So

waren die sittlichen Grundsätze dem religiösen Bewusstsein der Aegypter in gedächtnissmässiger Fassung eingeprägt, und zwar nicht in imperativer Form, sondern als unerlässliche Voraussetzungen der transcendent-eudämonistischen Wünsche. Die moralische Heteronomie liegt also der ägyptischen Religion zwar zu Grunde, sofern die Forderungen des sittlichen Bewusstseins in geoffenbarte Vorschriften des göttlichen Willens hinausprojicirt werden, aber sie tritt nicht als Heteronomie in den Vordergrund, sondern lässt dem transcendenten Eudämonismus principiell den Vortritt, und begnügt sich damit, die göttlichen Gebote als die Bedingungen zu formuliren, durch deren Erfüllung der transcendente Egoismus den Rechtsanspruch auf die Befriedigung seines eudämonistischen Verlangens erworben zu haben glaubt.

Was die Bedingung der Reinheit des Wandels anbetrifft, so schwimmen hier, wie in allen naturalistischen Religionen, die Begriffe von leiblicher und geistiger Reinheit noch ungeklärt durcheinander; es werden z. B. jeden Monat drei Tage lang Klystiere, Abführ- und Brechmittel gebraucht, um die Unreinheit aus dem Körper zu entfernen. Die skrupulösen Vorschriften über die Beschaffenheit der Nahrung und Kleidung und über die vorzunehmenden Waschungen können als Prototyp für die ähnlichen, wenn auch abweichenden Vorschriften aller jüngeren Religionen betrachtet werden. Da die nicht das ägyptische Reinheitsceremoniell beobachtenden Fremden jedenfalls unrein sind, und die Berührung mit ihnen verunreinigend wirken muss, so ist der Abschluss gegen Fremde, namentlich beim Essen und Trinken, einer der wichtigsten Punkte. Alle diese Dinge wurden wohl zumeist durch die Praxis erlernt, in welche der angehende Bürger des Gottesreichs durch Familienerziehung und Vorbild der Landsleute eingeführt wurde. — Die ägyptische Weltanschauung war übrigens, wenn sie auch auf pessimistischem Grunde ruhte, nichts weniger als finster und asketisch; war doch die Seele zu himmlischer Seligkeit bestimmt, warum sollte sie nicht schon hienieden in diesem irdischen Jammerthal sich dankbar frommen Sinnes der Güter erfreuen, welche der Segen der Götter ihr in selbst dieser Prüfungszeit vergönnte? Nicht der Genuss an sich war verpönt, sondern nur die Unlauterkeit der Gesinnung im Genuss, die begehrliche Unmässigkeit, die selbstsüchtige Ungerechtigkeit, die Missachtung der Reinheitsvorschriften im Geniessen. — Doppelt peinlich sind natürlich die Reinheitsansprüche

an die Vermittler zwischen den Menschen und Göttern, an die Priester und den König.

Der König vertritt Staat und Volk den Göttern gegenüber, z. B. beim Opfer; er ist selbst oberster Mittler im Gottesreich und bedarf keiner priesterlichen Mittler mehr. Sein Geschlecht stammt von Göttern ab, und er heisst deshalb Sohn Amun's oder Ra's; zur möglichsten Reinerhaltung und Koncentration des göttlichen Blutes dient die Geschwisterehe, und selbst Usurpatoren suchen stets durch Verheirathung mit einer Prinzessin von Geblüt wenigstens ihrer Dynastie die Vorzüge der Legitimität zu sichern. Auf Bildern werden die Könige schon als Kinder von Göttern geweiht und von Göttinnen gesäugt. Der König ist nicht bloss Sohn Ra's (Pharao) sondern auch dessen irdischer Stellvertreter, er heisst demgemäss „die Sonne, welche der Welt geschenkt ist“, welche über dem Lande strahlt und Segen und Gedeihen giebt; wie Ra selbst wird er als Spender des Lebens, Herr der Wahrheit und Gerechtigkeit gepriesen, und eine gesunkene Priesterschaft beeilte sich, solche überschwängliche Titulaturen auch Eroberern oder Usurpatoren aufzudrängen, und den Feind oder Empörer als „guten Gott“ zu feiern. Diese Vorzüge musste der König allerdings durch die Unterwerfung unter einen unglaublichen Zwang des Ceremoniells erkaufen, von dem erst Amasis im 6. Jahrhundert sich zu emancipiren wagte, und auch diesem war das nur möglich, weil inzwischen das wachsende Ansehen des Oberpriesters von Theben die Bedeutung des Königs als Oberhaupt der Kirche ohnehin in den Schatten gestellt hatte. Die socialpolitische Macht des Königs beruhte darauf, dass er alleiniger Grundherr war und durch die 20% Grundsteuer, die er von dem dritten Stande erhob, auch zum Ernährer der Kirche wurde. Zugleich war er oberster Richter und Quelle des Rechts im Namen der Götter, in dessen Aufzeichnung und Auslegung die Priester ihn und seine Beamten unterstützten.

Aus der Volkssitte ist besonders die Monogamie und die mit ihr zusammenhängende rechtliche Gleichstellung des weiblichen und männlichen Geschlechts hervorzuheben; Aegypten ist das erste Land, in welchem das Weib zu einer würdigen und dem Mann koordinirten Stellung gelangt in einem Grade, der in vielen christlichen Kulturvölkern der Gegenwart selbst heute noch nicht wieder erreicht ist.

So beschaffen war der Zustand der ägyptischen Theokratie und ihres religiösen Volksbewusstseins im neuen Reich; nebenher hatte

sich aber zugleich eine theosophische Systematisirung der Götter und eine spekulative Durchbildung des Verhältnisses derselben zur Menschheit entwickelt. Diese Spekulationen blieben freilich in der Hauptsache esoterische Priesterweisheit, aber ihre Hauptergebnisse, welche so zu sagen den höheren metaphysischen Rahmen der gesammten ägyptischen Weltanschauung bildeten, sickerten doch mehr oder minder in das religiöse Bewusstsein der gebildeten Laien ein und wurden sogar mitbestimmend für die Weltanschauung des Volkes, ohne dass das letztere über diesen Zusammenhang eine klare Einsicht erlangt hätte. Diese Spekulationen drangen sogar über die Grenzen Aegyptens hinaus und vertieften z. B. die Religionen der westasiatischen Küstenvölker; selbst das Griechenthum bemühte sich, die Grundideen dieses theosophischen Systems sich anzueignen und mit seinem religiösen Vorstellungskreise zu verschmelzen. Die letzteren Bestrebungen begannen etwa mit Onomakritos zur Pisistratidenzeit und reichen bis tief in die nachchristlichen Jahrhunderte hinein; diese etwa tausendjährige Literatur wird unter dem Namen der orphischen Theologie zusammengefasst,*) und ist wohl geeignet, uns in demselben Sinne zum orientierenden Wegweiser in der ägyptischen Theosophie zu dienen, wie die Berichte der griechischen Klassiker uns zum Wegweiser im Verständniss der ägyptischen Volksreligion gedient haben. Die lange Dauer und der frühe Beginn der orphischen Theologie in Griechenland beweist zur Genüge, dass auch das theosophische System der Aegypter, aus dem sie geschöpft ist, sich im Laufe des neuen Reiches sehr allmählich entwickelt hat; immerhin dürfte der Kulminationspunkt der ägyptischen Spekulation erst in das letzte halbe Jahrtausend vor Christo fallen, und scheint bei der stationären Langsamkeit des ägyptischen Geisteslebens wenig darauf anzukommen, ob der stumpfe Gipfel zwischen Ausbildung und Verfall ein Paar Jahrhunderte früher oder später angenommen wird.**) Um nicht in

*) Eines der interessantesten und vollständigsten, aber auch jüngsten Denkmäler dieser Literatur ist das orphische Gedicht, von welchem Röth in seiner Geschichte der abendländischen Philosophie (2. Aufl. Bd. II. S. 623—755) eine Analyse gegeben hat; der Werth dieser Analyse an und für sich ist deshalb um nichts geringer, weil das Gedicht nicht, wie Röth annimmt, von Pythagoras herrührt, sondern aus den ersten nachchristlichen Jahrhunderten stammt.

**) Deshalb behält auch die Röth'sche Darstellung des „ägyptischen Glaubenskreises" (Bd. I. S. 110—238) trotz aller Berichtigungsbedürftigkeit im Einzelnen doch im Grossen und Ganzen ihren spekulativen Werth, wenn sie auch aus dem

unnütze Wiederholungen zu verfallen, habe ich die Darstellung dieser Seite des theologischen Systems im neuen Reich bis hierher zurückgestellt, wo sie nun mit der Darstellung der spekulativen Theosophie des letzten halben Jahrtausends vor Christo vereinigt werden kann, da letztere nur den vollendenden Abschluss des ersteren repräsentirt.

Die Urgottheit als Einheit, welche der Anfang von allem ist und zu welcher alles am Ende der Zeiten zurückkehrt, also Urgrund und Endziel des Weltdaseins ist Amun. Er ist die an und für sich bestimmungslose Unendlichkeit, welche aber doch die Bestimmungen oder Attribute in sich beschliesst, aus denen die Welt sich entfaltet. Wir würden ihn heute als das Absolute bezeichnen. Der Name Amun, der Verborgene, drückt sein Wesen nur negativ, und nur relativ in Bezug auf die Geschöpfe in der Welt aus; Namen nennen ihn nicht, Eigenschaftswörter vermögen seine Natur nicht auszudrücken, er ist nur er selbst. Darum finden wir im Todtenbuch für den verborgenen Gott die Bezeichnung Nu-puk-nu, d. h. „Ich bin, der ich bin", also das Vorbild der späteren Interpretation des Namens Jaho als Jahve. Ein solches bestimmungsloses Absolutes kann natürlich weder persönlich noch geistig gedacht werden, es ist einfach das Undenkbare; die Anschauung hält sich an die sensualistische Auffassung seiner Attribute, oder Seiten, oder Momente, und der Gedanke begnügt sich mit der Stellung der Aufgabe, Amun als höhere Wesenseinheit dieser Attribute zu denken.

Dieser Attribute sind nun vier, welche zusammen eine Vierheit oder Tetraktys bilden: Geist und Stoff, Zeit und Raum. Der Geist ist Chnum oder Kneph, der Aether oder die Weltluft, das Windeswehen (phönicisch Kol-piach), das ja in den meisten Sprachen die etymologische Wurzel des Wortes Geist bildet (z. B. πνεῦμα); der Stoff ist Neith, die flüssige und feste Materie im Gegensatz zum flüchtigen Aether. Die Zeit ist Seb oder Sebek, hier nicht vom Sonnengott abgeleitet, sondern von Seb, dem Sternenhimmel, weil die Aegypter grössere Zeiträume nach Hundssternperioden (von etwa 3000 Jahren) rechneten und in den noch seltener wiederkehrenden Konstellationen des Sternenhimmels eine anschauliche Annäherung an

6. Jahrhundert in ein späteres verlegt werden muss, wogegen seine Darstellung der Pythagoräischen Philosophie allerdings durch den oben erwähnten Irrthum völlig unbrauchbar wird.

die Unendlichkeit der Zeit sahen. Der Raum ist Pacht, die Leere, die gähnende Kluft (Chaos), der inhaltlose dunkle Urraum (Erebos), zugleich der Mutterschooss alles Werdens (Eileithyia).*) Wir stehen also hier völlig auf naturalistisch-sensualistischem Boden. Die Formen der sinnlichen Anschauung, Raum und Zeit, werden zu selbstständigen Vorbedingungen des materiellen Weltprocesses erhoben und in naiv-realistischer Weise zu realen Entitäten hypostasirt; die Materie wird einerseits in ihrem gasförmigen, andrerseits in ihrem festen und flüssigen Aggregatzustand zum einzigen Princip neben den Anschauungsformen erhoben. Wir würden diesen sensualistischen Naturalismus als Materialismus bezeichnen dürfen, wenn nicht dieses Wort in der neueren Philosophie eine speciell mechanistische, unlebendige und geistfeindliche Bedeutung erhalten hätte, während aller antike Materialismus wesentlich Hylozoismus ist, d. h. in aller Materie Leben und Seele sieht, und den Geist in ganz naiver Weise als eine besondere Art der Materie (Aether oder Luft) betrachtet. Darum ist es besser, bei dem Ausdruck Naturalismus stehen zu bleiben.

Es ist nach dem oben Gesagten klar, dass Chnum oder Kneph und Neith eigentlich identisch sind, nämlich beide die Himmelsfeuchte oder feuchte Weltluft darstellen, welche aus ihrem gasförmigen Zustand sich zuerst zu Dünsten, Nebeln und Wolken verdichtet, dann als Regen niederfällt, sich weiterhin als kreisförmiger Ocean am Horizonte sammelt, und endlich als Nil in die Welt hineinströmt. Darum heissen sie auch Okeamos und Okeame, Nilos und Nila, und bedeuten so beide dasselbe, wie dann auch im Oberland Chnum die Neith praktisch ersetzte und im Unterland Neith als mannweibliche Göttergestalt den Chnum ersetzen konnte; sie sind also dasselbe Princip, nur das eine Mal männlich oder aktiv, das andre Mal weiblich oder passiv angeschaut (wie Yin und Yang bei den Chinesen). Die Unterschiede, welche an ihnen haften, ergeben sich erst aus dem Unterschied dieser abweichenden Auffassung, aus der Betonung der aktiven oder passiven Seite im Princip; nur dadurch kommt es, dass in dem einen das aktive Wehen der Luft, in der andern das passive

*) In der orphischen Theologie entsprechen diese vier Urgötter zugleich den vier einfachen Grundzahlen: Der Geist, als in sich einfacher Aether, ist die Einheit, — der Stoff, als flüssiger und fester, ist die Zweiheit, — die Zeit, als Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist die Dreiheit und der Raum, als Ost, West, Nord und Süd ist die Vierheit.

Niederschlagen der Feuchtigkeit und aus dieser des erdigen Schlammes in den Vordergrund gestellt wird.

Der Henotheismus bleibt also in dem materialistischen Urgötterpaar vollständig gewahrt; er wird aber auch durch die gesonderte Herausstellung eines formalistischen Götterpaares nicht alterirt. Denn ebenso wie Luft und schlammige Feuchte wurzelhaft als feuchte Weltluft identisch bleiben, so ist es auch mit dem unendlichen Raum und der unendlichen Zeit, die doch nur verdinglichte Abstraktionen von der unendlich ausgedehnten stoffschwangeren Weltluft sind, und zwar die eine nach Seiten des Daseins, die andre nach Seiten der Bewegung und Veränderung dieser Weltluft. Am deutlichsten ist diese Identität bei den beiden mütterlichen Allgebärerinnen Neith und Pacht, während Sebek am wenigsten mythologische Anschauungs-Grundlage hat und am meisten als jüngere abstrakte Zuthat zur spekulativen Vervollständigung des Systems erscheint. Zu selbstständigen Attributen Amuns werden Pacht und Sebek nur dadurch erhoben, dass die Abstraktion die unentbehrlichen und unabtrennbaren Formen der materiellen Existenz und Veränderung von der Erscheinung loslöst und abtrennt; ein solches Verfahren kann nur da eintreten, wo die Anschauung bereits durch abstrakte Reflexion und Spekulation verdrängt und die Mythologie durch Theosophie ersetzt ist. Soll die Einheit, welche der Tetraktys zu Grunde liegt, durch Anschauung erfasst werden, so ist sie nichts andres als die unendlich ausgedehnte, ewig bewegte feuchte Weltluft; aber darin läge das Geständniss, dass die gethanen Schritte zur Specifikation der Urkonception einfach zurückgethan werden müssen, und damit ist der systematisirenden Theologie nicht gedient. Sie verlangt daher, dass die Anschauung die vier Seiten der Tetraktys in ihrer Besonderung festhalte, aber der Gedanke sich über sie zur unbestimmten Einheit derselben erhebe; aber sie erreicht damit nichts, als dass der an und für sich leere Begriff des Einen seine Erfüllung doch wieder aus der Anschauung schöpft, also über den sensualistischen Naturalismus der letzteren ebenfalls nicht hinauskommt. Amun ist Amun nur für den spekulativen Gedanken; für die religiöse Anschauung ist er Amun-Chnum oder Amun-Kneph, d. h. die unendlich ausgedehnte, ewig bewegte feuchte Weltluft.

Ist Chnum und Neith einmal unterschieden, so sondern sie sich durch die Schwere; das Feuchte senkt sich in der Luft, und die Luft,

der Geist Amuns, bleibt über den Wassern schweben. Der Anfang der Weltschöpfung besteht darin, dass aus dem Munde Amuns, wie aus demjenigen Brahmas, das Weltei hervorgeht, d. h. das Himmelsgewölbe Pe mit der Erdscheibe Anuke in der Mitte; da beide aus festem Stoff sind, so werden sie auch als Ausscheidungen der Neith bezeichnet. Durch diese Schöpfung oder Ausscheidung des Himmelsgewölbes werden alle vier Urgötter in einen innerweltlichen und einen ausserweltlichen Theil zerschnitten, so zwar, dass der erstere endlich, der letztere aber unendlich ist. Es ist also nur ein unendlich kleiner Theil der Gottheit in der Welt (immanent), der unendlich viel grössere Theil derselben ist ausserhalb derselben geblieben (transcendent); aber diese Transcendenz ist eine bloss extensive, — sie ist keine intelligible, sondern eine sinnliche, keine geistige, sondern eine materielle. Das Unendliche als peripherische Sphäre bewahrt die absolute Aktivität der Urgottheit, von welcher die endliche Aktivität innerhalb der Welt nur als ein relativ-passiver Ausfluss erscheint. Die aktiven göttlichen Einwirkungen gehen somit von aussen nach innen, also centripetal, denn die Welt ist das Centrum der unendlichen Gottheit. Der ägyptische Naturalismus ist demnach nichts weniger als ein Emanationssystem, nach welchem die Gottheit das centrifugal ausstrahlende Centrum der peripherischen Weltsphären bildet, es ist umgekehrt ein Immanationssystem zu nennen, nach welchem die unendliche peripherische Gottheitssphäre auf die endliche centrale Weltkugel ihre Einflüsse hineinstrahlt. Daher kommt es auch, dass man innerhalb der Welt den Einflüssen der Urgottheit um so näher kommt, je weiter man sich vom irdischen Centrum nach der himmlischen Peripherie entfernt, und dass der Einfluss der geschaffenen Götter auf die irdischen Vorgänge unter sonst gleichen Bedingungen um so schwächer ist, je näher sie diesen stehen, um so stärker, je ferner sie ihnen, d. h. je näher sie der himmlischen Grenze der Welt stehen.

Amun-Kneph ist nun der transcendente Theil des Kneph, während der immanente Theil desselben der zweite Kneph heisst und mythologisch als Sohn des unendlichen Amun-Kneph und seiner Gemahlin Neith bezeichnet wird. Amun-Kneph ist das sich selbst gleich gebliebene, der Veränderung des Weltprocesses fern bleibende Göttliche, der selbst unbewegliche Beweger (Kneph-Emeph) der Welt und vor allem des Himmels. Der zweite Kneph oder der Immanirte (Pan, Phan, oder Phanes) ist nun der eigentliche geistig aktive

Schöpfer (Menth) oder Erzeuger (Har-seph) innerhalb der Welt, und heisst als solcher Schöpfer-Erzeuger (Menth-Harseph). Er vermählt sich zu diesem Zwecke mit den immanenten weiblichen Gottheiten und erzeugt mit der Pacht die Ober- und Unterwelt, Sate und Hathor; als Gemahl der Neith heisst er „Gemahl seiner Mutter", und erzeugt mit ihr als Erstgeborene Sonne und Mond (Ra und Joh). Ptah wird als identisch mit Kneph oder Chnum, beziehungsweise als eine Metamorphose aufgefasst, in welche derselbe eingeht, um seine Aufgabe als Demiurgos erfüllen zu können; wir sehen in dieser Auffassung die dämmernde Ahnung, dass die Wärme in den Dingen eine Wirkung des Aethers in denselben, und die Flamme bloss eine Modifikation des gasförmigen Aggregatzustandes der Materie ist. Ptah gilt als materieller Weltbildner (irdischer Eros) wie Kneph als geistiger (himmlischer Eros oder schöpferischer Erzeuger); Ra hingegen gilt als Hauptvertreter der Urgottheit in der sichtbaren Welt, als oberster und höchster der sichtbaren Götter (Hori), als individuelle Verkörperung des Amun-Kneph, und wird deshalb auch Amun-Ra genannt. Heben wir die aktiven Hauptfaktoren des Schöpfungswerkes heraus, so kommen wir auf eine Göttertrias: Amun, Kneph und Ptah. Amun ist die absolute Urgottheit oder der Urvater der Götter; Kneph als immanenter Menth-Harseph ist der geistige Urheber des Weltplans und Ordner ihrer Entstehung, oder der Sohn des Urgottes; Ptah als die den Weltstoff durchdringende Wärme ist der lebendige Verwirklicher des Weltplanes, die feurige Weltseele. Alle drei aber sind nicht bloss ihrer Natur nach gleich wie die vier Seiten der Tetraktys, sondern auch ihrem Subjekt nach identisch; Amun ist Kneph und Kneph ist Ptah.

Die bisher entstandenen Götter fuhren nun nach ägyptischer Lehre fort, sich zu vermehren, und zeugten ein zahlloses Geschlecht von Göttern und Dämonen, welche die Erde bevölkerten. Die Erde ist natürlich für den Aegypter nichts anderes als Aegypten, wie jede autochthone Kosmogonie sich immer nur auf das eigene Land als „Reich der Mitte" bezieht und die Nachbarländer als gleichsam zufällige Nebenschöpfungen ausser Acht lässt. Damals war das goldene Zeitalter; es herrschte Agathodämon, der gute Gott, persönlich, d. h. Chnum oder Kneph als Okeanos oder Nilos. In diesen harmonischen Frieden des Götter- und Geisterreiches griff Seb oder Sebek störend ein. Die Zeit hatte bisher als schaffendes Element

sich bei der Schöpfung mitbethätigt, nun aber kehrt sie die andere, ihr ebenfalls eignende Seite, den auflösenden und zerstörenden Charakter hervor, und theilt die Götter- und Geisterwelt in zwei einander feindliche, sich bekämpfende Parteien. Dies ist der oben erwähnte Abfall vom guten Gott, oder der theilweise Fall des Geisterreiches, welcher der ägyptischen Anthropologie und Heilsökonomie zu Grunde liegt, und hier nur seine präcisere Durchbildung erhält. Mit den Giganten, den Kindern der Anuke, und anderen abgefallenen Dämonen kämpft der (hier mit Bel-Kronos und der Schlange Apep identificirte) Zeitgott gegen Agathodämon und die ihm treu gebliebenen Götter und Geister (die als „Kämpfer" Titanen heissen), und behauptet die Herrschaft über die Erde eine gleiche Zeit lang wie dieser; dann aber wird er von den Gegnern überwunden und in den Tartaros gestürzt. Die Erde wird nunmehr durch einen Kataklysmos, eine Sintfluth, gereinigt und irdische Leiber gebildet, welche zur allmählichen Läuterung der abgefallenen Dämonen dienen sollen; die Götter räumen den Schauplatz für diesen Process und ziehen sich nach dem Himmel zurück.

Die Erde ist also der Schauplatz für die entscheidenden Momente des Weltprocesses: für das ungetrübte Götterreich, für den Geisterfall und Götterkampf und für die Restitution; mit anderen Worten die ägyptische Weltanschauung ist durch und durch geocentrisch. Die Erde ist von Anfang an der Mittelpunkt der Welt und der Brennpunkt für alle Wirkungen der Gottheit und bleibt es bis ans Ende aller Dinge; die Weltregierung der Götter bezieht sich auf die irdischen Vorgänge, und zwar in der jetzigen Weltperiode auf den Restitutionsprocess der gefallenen Geister in der Menschheit. Das religiöse Leben der Menschheit ist also gegenwärtig die Hauptsache im Makrokosmos und die Hauptsorge der göttlichen Weltregierung.

Letztere setzt sich zusammen aus dem vorsehungsartigen Walten des weisen und gütigen Geistes (Chnum oder Kneph) und der blinden Nothwendigkeit, welche merkwürdiger Weise dem Raume zugeschrieben wird; die übrigen Götter sind die Vermittler und Verwirklicher des so zusammengesetzten Geschickes, doch nicht ohne unter Umständen auch selbstthätig in dasselbe einzugreifen. Um den Schicksalslauf zu erkennen, muss somit der Mensch sich an die sichtbaren Götter des Himmels, die Gestirne, halten, welche als Vermittler zwischen der transcendenten Gottheit und dem centralen Schauplatze des

Weltprocesses, d. h. als Vollstrecker des Schicksals wirken; ihre Bahnen scheinen rein mechanischen Gesetzen zu folgen, in Wahrheit ist aber ihr kunstvoll verschlungener Wandel das Gewebe zweckvoller Handlungen der sichtbaren Götter selbst und darauf angelegt, dem eigentlichen Weltziel dienstbar zu sein, d. h. den religiösen Restitutionsprocess der Geister in der Menschheit zu fördern. Die Astronomie des Naturalismus ist also wesentlich Astrologie, und die Astrologie ist Theosophie. Nicht nur die Gesammtheit der irdischen Naturerscheinungen steht unter dem astralen Einfluss, sondern in noch höherem Grade das geistige Leben des Gottesreiches, seine Klage und Freude, seine Feste und Arbeit, sein nationales Gedeihen und Zurückgehen; nicht minder ist auch das Leben des einzelnen Menschen von der Geburt bis zum Grabe kausal bedingt durch die Aktivität der Urgottheit, welche durch die sichtbaren Götter des Himmels vermittelt wird, — ja sogar jeder Theil des Körpers steht unter dem Einflusse einer besonderen Gestirngottheit und alle Medicin ist astrologisch gefärbt.

Da die Freiheit des Menschen dem Geschick in die Hand arbeiten kann, so ist es religiöse Pflicht, diese gesetzmässigen Einflüsse der sichtbaren Götter zu erforschen, um günstige Konstellationen zur Förderung des religiösen Lebenszweckes im Einzelleben wie im Gottesreich benutzen zu können; diese Erforschung muss induktiv geschehen durch Beobachtung der Zeichen und der darauf folgenden Ereignisse und durch Aufzeichnung, Sammlung und Vergleichung der so gewonnenen Erfahrungen. Darum konnte Herodot sagen, dass unter allen übrigen Völkern zusammen nicht so viel Zeichen beobachtet würden als bei den Aegyptern allein.

Nichts ist so wichtig für das Verhalten des Menschen als sein Charakter, welcher, soweit er nicht leiblich bedingt ist, von der Beschaffenheit seiner Triebe, Begierden und Neigungen, seiner Gefühle und Gemüthseigenschaften abhängt; diese alle aber gehören nach antiker Auffassung nicht zum eigentlichen Geist, sondern zur Seele und konstituiren den niederen Theil der moralischen Natur des Menschen, wie der vernünftige Geist den höheren. Nur der letztere ist das wahre Ich, der Dämon, welcher im Menschen wohnt; die ersteren Bestandtheile sind nur Zugaben zur Inkorporisation des Geistes, welche natürlich auch materialistisch verstanden werden, wie der Geist selbst. Die Charakter- und Gemüthseigenschaften der

Seele sind ätherische Stoffe, die im Himmel zerstreut sind und vorzugsweise an gewissen Gestirnen oder Sternbildern haften; welche derselben dem zu inkorporirenden Geiste anhaften, hängt davon ab, welche Sterne und Sternbilder derselbe bei seiner Wanderung aus seinen himmlischen Wohnräumen in den Leib des neu zu gebärenden Menschen berührt und durchwandert. Mit anderen Worten: Charakter und Gemüth eines Menschen hängen von der Konstellation der Gestirne in der Stunde seiner Geburt ab, und es muss daher eine der wichtigsten Aufgaben der Astrologie sein, diese Konstellation zu ermitteln und auszulegen, d. h. das Horoskop zu stellen. Die im ägyptischen System sinnreichen Formen dieser Astrologie haben sich nachher durch Jahrtausende forterhalten, obwohl sie, ihrer religiösen Bedeutung und ihrer metaphysischen Voraussetzungen entkleidet, zu blossem sinnlosem Aberglauben herabgesunken waren.

Die religiöse Bedeutung des theologischen Systems der Aegypter liegt vor Allem darin, dass unter strenger Festhaltung der naturalistischen Basis ein metaphysischer Monismus angestrebt und herausgebildet wird, der als die spekulative Vollendung des henotheistischen Grundgedankens bezeichnet werden kann. Welt und Gottheit sind identisch, nur die erstere *explicite*, was die letztere *implicite* ist. Das Weltall ist ein geordnetes Ganzes von gestalteten, erkennbar und wahrnehmbar gewordenen, geoffenbarten Gottheiten; die Urgottheit vor der Explikation zur Welt, und ebenso in ihrem ausserweltlich bleibenden Theile, ist ein Ganzes von gestaltlosen, ungeschiedenen und unentfalteten Gottheiten. Die Bestandtheile oder Momente der Gottheit sind identisch mit den Bestandtheilen oder Momenten der sichtbaren Welt; die Welt besteht aus Göttern, die Weltordnung ist identisch mit der Götterordnung, und das gesammte Universum ein Gottesreich. Es ist nichts in der Welt, was nicht ein Gott oder Theil eines Gottes wäre; auch die Menschen sind nach ihrem unsterblichen Theil Götter, wenn auch untergeordneten Ranges, und der schlechteste Koth ist ein Stück der höchsten Göttin (Neith). Nichts ist bloss selbstständig für sich, alles ist in Beziehung zum anderen und zum Ganzen, alles ist Glied des Gottesreiches, das selbst wieder nur die explicirte Urgottheit ist; so drängt alles dahin, bei der Betrachtung des Einzelnen seiner Gliedschaft im Ganzen, d. h. seiner Bezogenheit zum All-Einen eingedenk zu bleiben.

Die sichtbaren Götter sind Individualisationen und Manifestationen

der unsichtbaren, die unsichtbaren Götter sind Modifikationen der Göttervierheit, die Tetraktys ist selbst wieder nur der konkrete Inhalt der einen Urgottheit; was aller Henotheismus bewusstlos oder mit ahnendem Bewusstsein anstrebt, alle Naturgötter als Momente der einen Naturgottheit zu begreifen, das ist hier in systematischer Form erreicht, in einer Form, die weder die göttliche Vielheit der Naturerscheinungen zurücksetzt, noch auch über dem Kultus der vielen Naturgötter ihr Aufgehobensein in dem Einen absoluten Naturgrunde vergisst. So ist dieser Monismus weder ein Polytheismus, der nur durch monarchische Steigerung eines Hauptgottes zum Henotheismus zurückstrebt, noch ein abstrakter Monismus (wie der indische), der die Vielheit zum Produkt der Täuschung und die Realität der Naturerscheinungen zum trügerischen Schein herabsetzt; der naturalistische Monismus der Aegypter ist vielmehr ein durch und durch konkreter und realistischer Monismus, dessen All-Eines die konkrete innere Mannigfaltigkeit als Tetraktys in sich schliesst und sich erst in der Welt zu seiner wahren Realität entfaltet.

In diesem Sinne dürfte der ägyptische Monismus als die vollendetste Anticipation der Wahrheit durch das religiöse Bewusstsein gepriesen werden, wenn nicht die realistische Konkretheit dieses Monismus damit erkauft wäre, dass er vollständig im Naturalismus stecken bleibt. Zwar legt er dem Aether geistige Attribute bei, aber doch ohne jede Ahnung von der *μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος*, welche damit vollzogen ist, ungefähr mit derselben Naivetät, wie der moderne Materialismus den Geist aus den mechanischen Bewegungserscheinungen der Hirnmoleküle resultiren lässt; eine solche Anerkennung ist aber schlimmer als keine, denn sie verhüllt den Mangel des eingenommenen Standpunktes und verhindert die Einsicht in die Nothwendigkeit seiner Ueberwindung. Die Wahrheit auf einer niederen Stufe zu anticipiren, hat darum für den Fortschritt der Gesammtheit einen weit geringeren Werth, als es einem späteren Rückblick scheinen könnte; der Fortschritt der Entwickelung vollzieht sich weit kräftiger da, wo die Unzulänglichkeit des Naturalismus lebhaft gefühlt und eine geistige Ueberwindung desselben angestrebt wird, mag sie auch in der versuchten Richtung nicht unmittelbar zum Ziele führen.

Das Gefühl für die Unzulänglichkeit des naturalistischen Monismus brach sich mit dem Fortschritt der allgemeinen Bildung auch im ägyptischen Volke Bahn und führte, da das theologische System diesem

Bedürfniss nicht zu genügen vermochte, zum Verfall desselben und zum Ersatz in zwiefacher Richtung. Das Volk griff nach denjenigen Göttern des theologischen Systems, welche am meisten anthropoide Durchbildung besassen, und erhob diese Götter (Osiris, Isis und Horus) Hauptgöttern, wo nicht zu alleinigen Gottheiten; die denkenden und mit griechischer Philosophie vertrauten Aegypter suchten die Urgottheit des theologischen Systems (Amun) und das geistige Element der Tetraktys (Chnum oder Kneph) dem Naturalismus zu entrücken und nach der Seite idealer Vergeistigung durchzubilden. Der erstere Weg führte zu einer Wiederholung des Versuches, an dem die Griechen schon früher gescheitert waren, nämlich des Versuches, den Naturalismus durch anthropoide Vergeistigung von Naturgöttern zu überwinden: der zweite Weg lenkte in die indischen Bahnen des abstrakten Monismus ein, da das All-Eine, seiner konkreten naturalistischen Bestimmtheit entkleidet, in abstrakte Bestimmungslosigkeit ohne Rest zerfloss.

Dem Volke wird der Todtenrichter Osiris immermehr zum obersten und höchsten Gott, zum Weltenherrn und Schicksalslenker, Isis zur Himmelskönigin und gnadenreichen Mutter, Horus, das göttliche Kind, zum Weltheiland und Erlöser; Osiris vereinigt die Eigenschaften aller männlichen, Isis diejenige aller weiblichen Gottheiten auf ihr Haupt, und der schon früher mit Ra identificirte Horus ist der jugendliche strahlende Lichtgott, der der Welt die Erleuchtung und das Heil bringt; diese Trias mit dem Antipoden Typhon entspricht genau der späteren christlichen von Gott Vater, Mutter Maria und Christus mit dem Antipoden Satan, und die bildliche Darstellung und der Kultus stimmt oft in den frappantesten Zügen überein.*) In der alexandrinischen Philosophie hinwiederum (Philo bis Plotin) wird nicht nur Amun zur absoluten Urgottheit, sondern auch ebenso sein Sohn Chnum oder Kneph zum Logos und Ptah zur Weltseele (die schon bei den Stoikern feuriger Natur war); das bestimmungslose Eine entfaltet sich im Logos zum inneren Reichthum der Ideenwelt und verwirklicht diese in dem Stoff der Welt als alles durchdringender feurig-seelischer Bildungstrieb. Die Einheit des Subjektes in dieser Trias war schon im ägyptischen System festgestellt, wie wir oben gesehen haben; es liegt

*) Isis wird wie später Maria als Himmelskönigin mit der Mondsichel zu ihren Füssen, oder als Madonna mit dem göttlichen Kinde auf dem Arm abgebildet, zur Wintersonnenwende wird die Geburt des Horus sogar mit Anzündung von Weihnachtsbäumen und Darbringung von Geschenken gefeiert.

also wirklich eine Trinität, eine Identität dreier Götter in einem göttlichen Wesen vor. Wie die abstrakt-monistische Fassung der Urgottheit in der alexandrinischen Philosophie in die christliche Theologie eingedrungen ist, und die dogmatischen Bestimmungen über das Wesen der Gottheit bis auf die Gegenwart in einer für den realistischen Theismus widerspruchsvollen Weise beeinflusst hat,*) wie ferner der Logos des Philo mit bestimmend geworden ist für die Christologie seit dem Johannesevangelium, so ist zweifellos die ägyptisch-alexandrinische Trinität zum ermuthigenden Vorbild geworden für die Aufstellung der christlichen Dreieinigkeit von absolutem Gott-Vater, weltschöpferischem Logos-Sohn und weltdurchdringendem Geist (dessen natürliche Wesenheit δόξα, d. h. feuriger Lichtglanz ist, als welcher er sich z. B. auf dem Haupte der mit ihm Begossenen ankündigt). Das Christenthum ist also nicht nur von innen betrachtet polytheistischer Henotheismus, sondern es führt auch als solcher seinen Stammbaum direkt auf den polytheistischen Henotheismus des Heidenthums zurück.**)

So behält die ägyptische Religion selbst in ihrem Verfall ein nicht unerhebliches Interesse. Die Volksreligion, welche in anthropoiden Polytheismus ausmündet, hält doch diejenige Seite der besonderen ägyptischen Götter fest, welche mit der Grundidee des theologischen Systems, der Idee des ewigen Lebens im Gottesreich in nächster Beziehung steht, und erhebt sich in praktischer Hinsicht durch diese Idee, so wie durch die mit ihr zusammenhängende Verlegung des Schwerpunktes des Eudämonismus aus dem Diesseits ins Jenseits, immer noch über die übrigen Religionen eines anthropoiden Polytheismus. Die alexandrinische Philosophie hingegen hält von dem ägyptischen System den Monismus fest und liefert dadurch aller weiteren abendländischen Entwickelung ein Vorbild, dessen einschneidende Wirkung nicht hoch genug veranschlagt werden kann, zumal dasselbe gleichfalls mit der Idee des Gottesreiches verbunden auftritt. Die

*) Die christliche Dogmatik identificirt noch heut in abstrakt monistischer Weise das überzeitliche Wesen und den zeitlichen Aktus im Absoluten, und negirt in Folge dessen die Möglichkeit realer Veränderungen in der Aktualität der Gottheit, d. h. die Realität ihrer wechselnden Beziehungen zum Weltprocess in seinen verschiedenen Phasen und zum subjektiven Heilsprocess in seinen verschiedenen Phasen, wodurch die Realität der Entwickelung des Universums wie des Individuums selbst zum Schein verflüchtigt wird.

**) Schon Cyrill hat auf diese Analogie aufmerksam gemacht und den Aegyptern den Besitz der Trinitätslehre zugeschrieben.

Volksreligion konservirt ferner das tragische Element der ägyptischen Mythologie, die Passionsgeschichte des Osiris, welche wohl als die historische Quelle für die ähnlichen Passionsgeschichten des Adonis, Thammuz, Dionysos u. s. w. anzusehen ist, und besitzt in diesem tragischen Element einen gemüthsergreifenden Bestandtheil, welcher der alexandrinischen Philosophie fehlt. Die letztere hingegen verwerthet durch ihre Aufnahme und Verarbeitung der spekulativen Errungenschaften der griechischen Philosophie das höchste antike Bildungsniveau für religiöse Zwecke und legt so den Grund dazu, dass das Christenthum nicht bloss eine neue Volksreligion, sondern eine Religion der Höchstgebildeten werden konnte.

Aber trotz so mancher Vorzüge konnte doch keines der beiden Zerfallsprodukte dem religiösen Bewusstsein auf die Dauer genügen; denn beide kamen trotz vergeistigender Anläufe über den Naturalismus nicht hinaus, und blieben darum auch mit dem Polytheismus der vielen Naturgötter behaftet. In der Volksreligion war es besonders Isis, die als Einheit von Neith und Pacht die Naturseite des Göttlichen repräsentirte, und aus diesem Grunde von einer Aschera oder Mylitta sich wenig unterschied; auch Horus wurde die Naturgrundlage eines Sonnen- und Lichtgottes nicht los, während Osiris als Einheit von Amun, Chnum und Ptah am ehesten einer völligen Durchgeistigung fähig gewesen wäre. Aber seine menschliche Passionsgeschichte stand zu sehr im Widerspruch mit seiner Erhebung zur absoluten geistigen Gottheit, wie die Spekulation diesen Begriff herausgebildet hatte; um die religiös werthvollen Elemente der Volksreligion mit dem Neuplatonismus verschmelzen zu können, musste vor allen Dingen Gott-Vater (Osiris) aufhören, Träger der Passionsgeschichte zu sein, d. h. diese musste auf den Gott-Sohn abgewälzt werden, welcher als Horus nur einerseits dem Christuskinde und andererseits dem auferstandenen, erhöhten Christus entspricht. — Die alexandrinische Philosophie hinwiederum ist für sich allein unbrauchbar, weil sie in der unklaren Schwebe bleibt zwischen einem realistischen konkreten Monismus auf naturalistischer Basis und einem idealistischen abstrakten Monismus von spiritualistischer Tendenz; die Spitze ihres Systems ist abstrakt monistisch gleich derjenigen des Brahmanismus, aber bei dem mangelnden Muthe zum Akosmismus muss diese abstrakte Spitze sich zu einer konkret-monistischen Welt ausbreiten, wobei es ohne Restitution des naturalistischen Polytheismus nicht abgeht. Hier

konnte nur der Durchgang durch einen theistischen Monismus Abhilfe schaffen, der sich als Monotheismus fanatisch gegen alle Vielgötterei wendet und die schillernde Vergeistigung des Zeugungs- und Emanationsbegriffes durch einen entschiedenen Schöpfungsbegriff ersetzt, welcher ebensosehr der Geistigkeit Gottes als der Realität der Welt ihr Recht angedeihen lässt.

Man sieht aus alle dem, wie einerseits das Aegypterthum das Christenthum vorbereitet, ihm wesentliche Bausteine seines Systems liefert und die Gemüther für dessen Aufnahme empfänglich macht, wie aber andererseits erst das Christenthum die zusammenfassende Erfüllung dessen bringt, was in den einseitigen Verfallsrichtungen des Aegypterthums stückweise und mit unzulänglichem Erfolge angestrebt wurde.

2. Der Seminaturalismus im Parsenthum.

Die Aegypter hatten sich am frühesten von der asiatischen Völkergruppe getrennt, jedenfalls früher, als es zur Ausbildung des Gewittermythos und des dritten Götterkreises gekommen war; die arischen Bewohner von Baktrien und Sogdiana hingegen hatten vor der Trennung von den späteren Indern diese Entwickelung durchgemacht und brachten die Gewittermythen mit in ein Land, wo sie von denselben keinen naturgemässen Gebrauch machen konnten. In Aegypten bedurfte es erst grosser politischer und religionsgeschichtlicher Zusammenstösse, bevor sich Kampfesmythen in dem gewitterlosen Nilthal bilden konnten; in Baktrien mussten die mitgebrachten Kampfesmythen allerdings eine der Natur des Landes entsprechende Umwandlung erleiden, aber sie verschärften sich dadurch nur in ihrer Intensität, anstatt, wie im üppigen Gangeslande, vor dem träumerischen Phantasiespiel des ruhenden Weltgeistes zurückzutreten.

An den Abhängen des Belurdagh und Hindukuh lagen zwar üppige Thäler, aber nicht wie in Aegypten lieferte die natürliche Inundation die reichsten Erträge, sondern zwischen Hochgebirge und Wüste eingeklemmt, musste jeder Fuss breit fruchtbaren Bodens dem Schnee des Hochgebirges und dem Triebsand der Wüste abgerungen und erst durch emsigen Fleiss, durch Bearbeitung und künstliche Berieselung zur Entfaltung seiner Fruchtbarkeit befähigt werden. Das Leben war hier weder ein idyllisches Nomadenleben noch ein

behagliches Einheimsen eines mühelos in den Schooss fallenden Natursegens, sondern ein beständiger Kampf mit Winterkälte und Wüstendürre, Schneestürmen und Sandwehen, nebeliger Fieberluft und Erdbeben, und endlich nicht zum Geringsten mit den räuberischen Nomaden des umliegenden Hochlandes, welche die mühsam errungene Ernte bedrohten. Unter solchen Umständen wurden die den Gewittergöttern gegenüberstehenden feindlichen Mächte Ahi und Vritra aus Dämonen der Hitze und Wolken-Finsterniss nicht bloss zu Dämonen der Wüstendürre und zu Nachtgespenstern, sondern zugleich zu solchen der Winterkälte, des Schneesturms, des Nebels, der Fieberluft, des Vulkanismus u. s. w., kurz zu einem ganzen Heer von bösen Geistern, und die räuberischen Nachbarstämme erschienen als die Bundesgenossen dieser bösen Mächte in der Bedrohung des nationalen Gedeihens. Die bösen Geister galten als die Götter, welche die feindlichen Völker anstachelten und leiteten, und demgemäss galten umgekehrt die Götter der feindlichen Nachbarvölker als böse Geister, und liehen diesen ihren Gattungsnamen Daevas (gleich indisch Dewas oder Götter).

Gegen die beständige Bedrohung durch Natur und Menschen galt es stete Wachsamkeit zu üben, und darum genossen die Thiere der Wachsamkeit, Hund und Hahn, unter allen Thieren die grösste Ehre. Vor allen Dingen aber galt es unablässig zu ringen und zu kämpfen gegen die List und Tücke der Daevas, was am wirksamsten durch Zurückdrängung ihres Reiches, d. h. durch Erweiterung des kultivirten Gebietes geschah. Urbarmachung und Anbau des Landes wurde hier zur religiösen Pflicht, indem beides ebensowohl die Macht der Daevas zurückdrängte als der bearbeiteten heiligen Erde (Çpenta armaiti) Freude machte, die sie durch reichen Segen lohnte und dankte. „Wenn es Schösslinge giebt, dann husten die Daeva; wenn es Halme giebt, weinen sie; wenn es Feldfrucht giebt, zischen sie; wenn es dicke Aehren giebt, fliehen sie“. Was ferner die Dämonen der Finsterniss, des Nebels und Fiebers verscheucht und dem Menschen in dunkler Nacht das Gefühl behaglicher Sicherheit gewährt, ist das Feuer; darum ist dieses hier ganz besonders heilig. Am wirksamsten aber gegen alle Dämonen der Unreinheit ist der reine Glanz der wärmenden Sonne, der alle Unholde verscheucht, und der Feldfrucht Gedeihen giebt. Darum sind Sonne (Mithra) und Feuer (Nairyo Çangha) die beiden praktisch wichtigsten Gottheiten in der Urzeit

dieses Volkes, welche den Vedengöttern Mithra und Agni entsprechen.

Mithra ist bei dem einem wie bei dem andern Volke der siegreich das Dunkel überwindende Lichtgott, darum Siegesgott und Gott der Reinheit, zugleich Spender des Gedeihens an Aeckern und Heerden; er ist auch in den Veden einer der am meisten versittlichten Götter, insbesondere in Verbindung mit Varuna als Mitra-Varuna, und ebenso entwickelt sich der lichte Gott der Reinheit in Baktrien zum Gott der Wahrheit (Gedankenreinheit und Erleuchtung) und Sittlichkeit (Herzensreinheit). Die Lüge gilt als specieller Frevel gegen Mithra, und der Aussatz, die schlimmste Form der körperlichen Unreinheit, gilt als eine von ihm verhängte Strafe, die auf einen gegen ihn begangenen Frevel schliessen lässt. Da die Vergeistigung und Versittlichung Mithras sich fast ausschliesslich darauf stützt, dass der Sonnengott Lichtgott ist, so löst er sich in gewisser Weise selbstständig von der Sonne als solcher ab, und lässt diese als besonderen Sonnengott in bloss natürlicher Hinsicht, als Hvare kschaeta, bestehen.

Agni hat in den Veden seine geistige Bedeutung darin, der Mittler zwischen Göttern und Menschen zu sein, und zwar in dem doppelten Sinn als Bote der Götter zu den Menschen und als Bote der Menschen zu den Göttern. Vertreter der Götter den Menschen gegenüber ist er als Blitz (Sendbote des Himmels zur Erde) und als das durch den Blitz entflammte irdische Feuer; denn dieses ist Statthalter des himmlischen Lichtes und Urfeuers auf Erden, welches die zwei Welten geschaffen, die Sonne festgestellt, den Mithra gezeugt hat u. s. w. Als Vertreter der Menschen den Göttern gegenüber fungirt er im Opferfeuer; angezündet, ruft er die Götter herbei und überbringt ihnen die verbrannten Opfergaben von der Erde zum Himmel, indem er sie zugleich selbst geniesst. So ist er sowohl Gott für sich, als göttlicher Opferpriester, ebenso wie er als Wächter und Schützer gegen die Nachtdämonen, Schirmer und Herr des Hauses, Führer der Gemeinde, Reiniger vom Bösen und Spender des Reichthums angerufen wird. Dies alles wird festgehalten und wird nur das Feuer von dem Ursprung aus dem Gewitter mehr losgetrennt und in viele Specialfeuer aufgelöst, z. B. das Sonnen- oder Mithra-Feuer, das in den Gewässern wohnende Feuer (Apam napat), das Vritra-tödtende Feuer (Verethragna), das Blitzfeuer Vazista, das irdische Feuer u. s. w.

Das Feuer Verethragna weist seinem Namen nach gleichfalls auf den Blitz zurück, wie es denn auch noch als rascher Renner oder Vogel geschildert wird; aber diese Abkunft wird vergessen, es wird zu einem besonders heiligen Opferfeuer, das eventuell aus 1001 anderen Feuern mit umständlichem Ceremoniell wieder bereitet werden muss. Von allem Irdischen gilt das Feuer als das reinste und heiligste, mit dem nichts Unreines, nicht einmal der Hauch des Mundes oder Wasser in Berührung kommen darf; auch der Rauch gilt schon als Verunreinigung, der dadurch fern zu halten ist, dass dem Feuer nur hartes, wohlgetrocknetes und gut gehauenes Holz zur Nahrung geboten wird. Die Feuerverehrung blieb alle Zeit so charakteristisch für diese Religion, dass die erobernden Perserkönige als Zeichen der Unterwerfung von besiegten Völkern neben der Tributzahlung nur die Feueranbetung verlangten als Symbol der Anerkennung der persischen Religion, ganz ähnlich wie später erobernde Christenherrscher sich mit der Taufe der besiegten Völker begnügten.

Neben Mithra und Agni steht als drittwichtiger Gott Haoma, der indische Soma, ursprünglich der befruchtende Himmelssame des Regens, insbesondere der Gewitterregen, dann specieller die als Lebenssaft gedachte Lebenskraft des Alls, welche im Regen vom Himmel zur Erde strömt und von dieser zu Pflanzensäften und thierischem Blut verdichtet wird. Schon in den Veden ist Soma als Lebenskraft zugleich der Lebensspender und Erhalter, der Saft, der unsterblich macht, zugleich die Seele des thierischen und pflanzlichen Opfers, also das eigentlich im Opfer den Göttern als Nahrung Dargebrachte, was ihnen die Kraft leiht zu ihren Werken. Die natürliche Bedeutung des Regens verliert Haoma in Baktrien, weil hier die Fruchtbarkeit nicht vom Regen sondern von der Berieselung abhängig ist, die zu einer besonderen Göttin personificirt wird; aber die Verehrung des Haoma als eines Wohlthäters der Menschen, der die Kranken, Blinden und Lahmen von ihren Gebresten heilt, die Hungernden sättigt, die Nackten kleidet, den Männern Stärke, den Weibern Männer und schöne Kinder, Allen Gesundheit, reichliche Kost, Wachsthum, Schönheit, langes Leben und Gedeihen giebt, bleibt bestehen. Die einzige Naturgrundlage, die Haoma behält, ist der Haomabaum und dessen narkotischer Saft, die vollkommen mit dem Gott identificirt werden; denn es heisst, dass die Zweige des Gottes herniederhangen, und Haoma selbst fordert auf, ihn zu pressen. Diese Beschränkung der

Naturgrundlage des Gottes macht aber den Zusammenhang seiner geistigen Bedeutung mit seiner natürlichen ganz unverständlich; man sieht nicht ein, wie der Saft des Haomabaumes den Menschen Ueberfluss an allem Guten, Klugheit und Freudigkeit verleihen, und den Menschen schützen soll, wie ein Vater seinen unmündigen Sohn, und man begreift nicht, wie Mörser und Schale, die Werkzeuge zur Haomabereitung, die Hauptwaffen bilden können, mit denen der Fromme die Daveas bekämpft und die von ihnen drohenden Gefahren, Tod und Siechthum, Dürre und Viehsterben, abwehrt. Der Gott Haoma schwebt demnach hier der Hauptsache nach in der Luft, was nicht gehindert hat, dass er während des ganzen Bestehens dieser Religion die dritte Stelle unter den Naturgöttern einnahm.

Die Göttin der Berieselung, welche sich von Haoma abtrennte, ist Anahita, die Reine, welche individualisirt gedacht wird in der ihr Wasser vom Himmel empfangenden Quelle Ardviçura. Denn die Berieselung geschah aus Gebirgswässern, welche Gebirgsquellen ihren Ursprung verdankten, und das Wasser, welches in seinem Lauf irdische Unreinigkeiten aufnimmt, gilt für um so reiner und heiliger, je näher es seinem unentweihten Ursprung ist. Das Wasser bewahrt wohl noch den Samen aller Dinge in sich, hat aber nicht mehr die Befruchtungsfähigkeit als ihm selbst zukommende Eigenschaft an sich, wie im geschlechtlichen Himmelsmythos; es ist hier vielmehr zu einem an und für sich indifferenten Element herabgesunken, das nur noch Eine specifische Eigenschaft besitzt, die Reinheit. Anahita verschmolz später mit einer akkadisch-babylonischen Gottheit, und wie Soma in Indien später zum Mondgott wurde, wie anderwärts keusche jungfräuliche Mondgöttinnen durch die Beziehung des Mondes zum Thau zu Göttinnen fruchtbarer Feuchtigkeit wurden, so wurde die Göttin der Berieselungsfruchtbarkeit später zur Mondgöttin, zur Gemahlin des Sonnengottes Mithra (von den Griechen mit ihrer Mondgöttin Artemis identificirt). Die Verschmelzung mit akkadisch-babylonischen Gottheiten brachte es auch mit sich, dass Anahita und Haoma bildlich dargestellt wurden und Tempel erhielten, während die höheren Götter die alte Bildlosigkeit dauernd behaupten.

In älterer Zeit stand neben der Sonne ein besonderer Mondgott (Mao), welcher (ebenso wie das Berieselungswasser) die Aufgabe hat, den Samen des Urstiers, d. h. den Schöpfungssamen aller Dinge zu bewahren und Vermittler der Fruchtbarkeit zu sein; seine Gestalt

verblasst später vor Anahita. Dagegen behaupten Uschaschina, die Morgenröthe, und der Stern Tistrya oder Tistar (Sirius) ihren Platz neben Mithra, und es bedarf keiner Erwähnung, dass auch die Erde (Çpenta armaiti) und eine Menge anderer Theile oder Seiten der Natur göttliche Verehrung genossen. Daneben gab es eine grosse Menge Heroen, und insbesondere sanken die Gewittergötter, wenn sie nicht wie Indra unter die Daevas verwiesen wurden, zu Heroen herab, deren Gewitternatur nur noch schwach hindurchschimmert, während der Charakter von Kämpfern gegen die bösen Dämonen ihnen von ihrem Ursprung her verblieben und sogar noch gesteigert ist. Ein solcher Gewitterheros ist z. B. der nachher unter die Sterne versetzte Tistrya, welcher den den Regen zurückhaltenden Dämon Apaoscha bekämpft und mit dem Blitze erschlägt; ein anderer ist Thraetona (indisch Traitana oder Trita, ein den Indra beim Gewitterkampf unterstützender Luftgeist), der den Hitzdrachen Azhi dahaka (indisch Ahi) bekämpft und tödtet; ein dritter ist Verethragua (indisch Vritraghna, Vritra-Tödter, Beiname des Indra), welcher sich einerseits in das schon erwähnte Specialfeuer, andererseits in einen selbstständigen Siegesgott umwandelt. Die meisten Heroen, welche in der parsischen Mythologie eine Rolle spielen, sind Gewitterheroen.

Dass auch der Himmelsgott diesem Glaubenskreis nicht fehlte, sondern wenigstens in theoretischer Hinsicht eine der höchsten Stellen einnahm, können wir nur vermuthen, wissen aber nichts über dessen Namen, ob er dem indischen Dyaus oder Varuna entsprach, oder eine eigne Bezeichnung hatte; hätte es ganz an einem Himmelsgott gefehlt, so würde erstens der Sonnengott Mithra die Attribute des Himmelsgottes nothwendig auf sich herabgezogen haben (wovon keine Spur nachzuweisen ist), und würde zweitens das naturalistische Substrat für Ahuramazda gefehlt haben, dessen Eigenthümlichkeiten zweifellos auf die Entstehung aus einem alten Himmelsgott zurückweisen.

So beschaffen war die naturalistische Basis, welche durch die Reform Zarathustras mit einer seminaturalistischen Spitze gekrönt werden sollte. Unter Kawa Vistaçpa, einem der letzten selbstständigen Herrscher des baktrischen Reiches vor dessen Unterwerfung durch die Assyrer,*) also etwa im 13. Jahrhundert, soll Zarathustra

*) Die Griechen wussten von diesem Hystaspes (Vistaçpa) nichts, und versetzten deshalb das Leben Zarathustras unter die Herrschaft des ihnen allein bekannten Hystaspes, des Vaters des Darius, d. h. ins 6. Jahrhundert; diese An-

gelebt haben; die ostiranischen Priesterschulen führten die von ihm angebahnte, oder wenigstens auf seinen Namen zurückbezogene Reform systematisch durch und legten sie in der Kodifikation des Avesta nieder, welche seitdem der Kanon des Parsismus geblieben ist. Die Eroberung der Heimath des Parsismus durch östliche Reiche gab dieser Religon Gelegenheit, sich nach Westen auszubreiten, wenn auch Ostiran immer der Sitz der mazdayaçnischen Orthodoxie blieb, welche mit unwilliger Verachtung auf den Zweifel und Unglauben der westlichen Länder herabblickte. Seit Darius I. persische Staatsreligion, trat der Parsismus nun selbst erobernd auf; wenn er schon dadurch an seiner ursprünglichen Reinheit verlor, so beschleunigte die Eroberung Asiens durch die Griechen seinen Verfall, seine Vermischung mit anderen Religionen und sein Zurücksinken in naturalistischen Polytheismus. Unsere Kunde von der alten iranischen Religion würde dürftig sein, wenn nicht die Dynastie der Sassaniden im dritten nachchristlichen Jahrhundert aus politischen Gründen eine Restauration der alteinheimischen Landesreligion durchgeführt hätte, der wir erstens die Erhaltung von beträchtlichen Bruchstücken des Avesta und zweitens die Belehrungen eines kosmogonisch-theologischen Werkes, des Bundehesch, verdanken. Die letzteren sind natürlich bloss mit grosser kritischer Vorsicht zu benutzen, da sie, wenn auch auf alte Ueberlieferungen gestützt, doch grossentheils die Denkweise einer neuen Zeit hineintragen.

Von Zarathustra können wir nicht einmal sagen, ob er eine bloss mythische Figur ist, oder ob ihm eine geschichtliche Person zu Grunde liegt, welche nur zum Träger vorhandener Mythen und zum Krystallisationspunkte neuer (z. B. der Versuchungsgeschichte durch Ariman) geworden ist; noch weniger vermögen wir zu bestimmen, welche der ihm zugeschriebenen Reformen wirklich von ihm herbeigeführt sind, und dürfen nur das als sicher ansehen, dass im 13. Jahrhundert alle Reformen sich auf wesentlich naturalistischer Basis und in poetisch anschaulicher Form bewegt habon müssen. Alle abstrakte Schematisirung und prosaische Katechisirung, welche die Grundmasse des Avesta ausmacht, ist demnach als spätere Leistung der ostiranischen

nahme ist aber aus inneren Gründen unhaltbar, weil das Avesta schon etwa um 700 niedergeschrieben sein mag und viele Jahrhunderte zwischen dem Reformator der Naturreligion und dem systematischen Niederschlag der auf diese Reform gestützten Priesterschulen verflossen sein müssen.

Priesterschulen anzusehen, und nur die eingestreuten Hymnen, welche durch ihre Fassung und Haltung ein hohes Alter verrathen, können Fingerzeige gewähren für die Punkte, an welchen die Zarathustrische Reform begann. Da ergiebt sich denn dreierlei: erstens, dass diese Reform keinem der bestehenden Naturgötter seine Ehre minderte oder seine Rechte auf Anbetung und Opfer schmälerte, zweitens dass sie die bestehenden religiösen Sitten unangetastet liess, wenngleich sie auf Verschärfung der Reinigkeitsgebräuche und auf strengere Befolgung der sittlichen Grundsätze hindrängte, und drittens, dass sie den das Volksleben beherrschenden Kampf zwischen den Daevas einerseits und den guten Göttern und Menschen andrerseits verschärfte und in noch höherem Grade, als er es schon war, zum Mittelpunkt der religiösen Weltanschauung des Volkes machte. Um letzteres wirksamer durchzuführen, fasste diese Reform die beiden feindlichen Heere unter Führern zusammen, deren jeder zunächst nur den Rang eines *primus inter pares* hat.

Als der mächtigste der Daevas gilt die Schlange der Finsterniss oder der Hitzdrache Azhi dahaka (indische Ahi); dieser ist der böseste der bösen Geister, der übel Gesinnte schlechthin, oder in der Zendsprache der Angra mainyus. Der älteste und angesehenste der guten Götter, wenngleich auch vielleicht nicht der praktisch am meisten verehrte, muss auch in Iran der Himmelsgott (Dyaus-Varuna) gewesen sein; er ist der gnädig und heilig gesinnte (çpenta mainyus) schlechtweg, und der Gattungsname der Götter kommt ihm im eminenten Sinne zu. Als Gattungsname der Götter wird aber in Iran, nachdem das Wort Dewa den feindlichen Dämonen zuertheilt ist, das indische Wort Asura, im Zend: Ahura, gebraucht, welches ursprünglich wohl soviel wie unsterblich, lebendig bedeutet, dann aber die Bedeutung Geist oder Herr annimmt. Ahura-Mitra erscheint als Doppelgottheit im Avesta, wie Varuna-Mithra in den Veden, und in beiden Büchern drückt diese Doppelgottheit den höchsten Begriff einer moralischen Gottheit aus, zu welchem die alten Arier sich auf rein naturalistischer Basis emporgeschwungen haben. Ahura wohnt im äussersten Himmel Garonmana auf goldenem Thron, er bedeutet also ebenso wie Varuna und Amun die Unendlichkeit des Weltäthers jenseits des sichtbaren Himmelsgewölbes. Auch von ihm heisst es, dass er sich in ein sternengeschmücktes Gewand ohne Ende kleidet; aber der nächtliche Sternenhimmel ist nicht wie bei Varuna seine

hauptsächliche Erscheinungsform. Er ist vielmehr wie Dyaus vor Allem der leuchtende helle Tageshimmel, denn die Sonne heisst sein Auge und er ist wesentlich Lichtgott. So bildet er die Einheit von Dyaus und Varuna, wie Zeus, mit welchem ihn die Griechen identificiren. Dass Ahura ursprünglich wirklich Himmelsgott war, geht auch daraus hervor, dass die Erde, Çpenta armaiti, seine Gemahlin ist, und zwar die einzige von natürlicher Bedeutung, denn die übrigen Gemahlinnen, welche ihm zugeschrieben werden, sind begriffliche Abstraktionen, also spätere Zuthat. Ebenso deutet auf den Himmelsgott, dass Ahura als einzige natürliche Obliegenheit, die ihm verblieben ist, den Kreislauf des Wassers besorgt; die aus der Quelle Ardviçura stammenden, in ihrem Erdenlauf verunreinigten und in einen Binnensee (kaspischen?) zusammenströmenden Gewässer der Erde reinigt er durch Kochen, lässt sie zum Himmel aufsteigen und führt sie dann zur Quelle Ardviçura zurück.

Ahura führt den Beinamen mazdao, der entweder „Grosses wissend", oder „Grosses gebend, gewährend" bedeutet; dieses Epitheton ist ohne Zweifel früher allen Hauptgöttern beigelegt und erst nach der Erhebung des Himmelsgottes zum Hauptgott für diesen reservirt worden. Ahura mazdao, „der hochweise Gott", konnte sehr wohl auch von Mithra, Agni und Haoma gesagt werden, und man könnte auf den Gedanken kommen, dass die Erhebung dieses Namens zum höchsten Nationalgott bloss durch die selbstständige Personifikation des allen grossen Göttern des Glaubenskreises gemeinsamen Ehrentitels zu Stande gekommen sei, wenn nicht die Attribute des Himmelsgottes zu deutlich darauf hinwiesen, dass dieser letztere als natürliche Basis und Stütze für diesen Abstraktionsprocess gedient habe. Namentlich steht Ahura dem Mithra sehr nahe, insofern beide Lichtgötter sind; der erstere ist das vom Tageshimmel losgelöste Licht, der letztere das von der Sonne als seinem natürlichen Substrat abgetrennte Licht. Man kann auch nicht sagen, dass Mithra Lichtgott im natürlichen, Ahura Lichtgott im geistigen und sittlichen Sinne sei; denn auch Mithra ist, wie wir oben sahen, schon in eine geistig-sittliche Sphäre emporgehoben und wird aus dieser Stellung auch durch die Reform nicht wieder verdrängt. Man kann nur sagen, dass Mithra mit dem natürlichen Licht einen engeren Zusammenhang wahrt und deshalb eine Art Mittler zwischen Ahura und der Welt darstellt, dass hingegen in Ahura die geistig-sittliche Bedeutung des Lichtes

nach dem Uebergewicht strebt, und den physischen Charakter des Lichtes, wenn es ihn auch nicht symbolisch verflüchtigt, doch in eine überweltliche Sphäre zu verklären sucht. Ahura-mazda thront jenseits der Himmelsschale in einem Lichte, da niemand zukommen kann das also auch in die Welt nicht unmittelbar hineinscheint, sondern, hier durch das Licht Mithras vertreten wird. Aber diese principielle Transcendenz des Ahura-mazda'schen Lichtes wird doch wieder nicht festgehalten; er fungirt als geistig-sittlicher Lichtgott in der Welt bald abwechselnd mit Mithra, bald mit ihm zusammen als Ahura-Mithra. Der durchgreifende Unterschied zwischen beiden liegt nicht so sehr in ihrem verschiedenen natürlichen Substrat (Himmel und Sonne), als darin, dass es Ahura-mazda ist, welcher den Menschen durch Zarathustra die Offenbarung des guten Gesetzes giebt, und erst dadurch wird der theoretisch höchste Gott zugleich zum praktisch wichtigsten erhoben. Die Bedeutung als Himmelsgott entschwindet mit der Zeit dem Bewusstsein der Bekenner und selbst das überweltliche Licht sinkt herab zu der leiblich-natürlichen Seite der Gottheit, über welcher (wie in jedem Menschen und Gott) eine geistige, übernatürliche Seite der Individualität, ein persönlicher Geist oder Genius (Fravaschi) steht; der Geist Ahura-mazdas aber ist die Wahrheit und Heiligkeit, welche in seinem geoffenbarten Gesetz ihren objektiven Niederschlag gefunden hat. „Um des Besitzes des heiligen Wortes willen verehren wir die Weisheit Ahura-mazdas, wegen der Offenbarung des heiligen Wortes verehren wir die Zunge Ahura-mazdas."

In den Inschriften des Darius und seiner Nachfolger heisst Auramazda der grösste der Götter oder das Haupt der Götter, welcher Himmel und Erde geschaffen hat, dessen Gnade sie Thron und Reich verdanken, dessen Beistand ihnen zu Theil geworden, weil sie sich von Sünde rein gehalten haben. Eine der ältern Hymnen des Avesta lautet: „Wer schuf die Bahn der Sonne und der Sterne, wer giebt dem Monde Wachsthum und lässt ihn schwinden? Wer hält die Erde und die Wolken darüber, wer die Wasser auf den Fluren und die Bäume, wer lieh den Winden und den Strömen Schnelligkeit? u. s. w. Du selbst, die Reinheit, heilig gepriesen vor Allen, Du der Lebendigen Urquell!" Er wird gepriesen als sehr gut und sehr gross, sehr vollkommen und sehr kräftig, das vollendetste der wissenden Wesen, hervorragend an Reinheit. Fleckenlos wie sein

Leib, das Urlicht, ist auch sein Geist, die Wahrheit, der auch schlechtweg „der heilige Geist“ genannt wird. So löst sich Ahura-mazda allmählich in wachsendem Maasse von der Natürlichkeit ab, und wird zu einem übernatürlichen Geist der Wahrheit und Heiligkeit; aber ganz wird er die Natürlichkeit nicht los, er bringt es nicht zur reinen Geistigkeit, sondern bleibt gleich allen anderen Naturwesen mit einem Leibe behaftet, wenn es auch nur das überweltlich verklärte Licht ist. Zwar ist er zu erhaben, um an dem Kampf gegen die Daevas persönlich theilzunehmen und sich in der majestätischen Ruhe seines himmlischen Thronsitzes stören zu lassen, aber er ist doch wenigstens das geistige Oberhaupt und der intellektuelle Führer der guten Götter in diesem Kampfe, und steht hinter ihrer Schlachtreihe wie ein Feldherr, der, ohne das Schwert zu ziehen, den Verlauf der Schlacht leitet. In ihm hat die Götterwelt ihren anerkannten Herrn gefunden, wie das Reich der Daevas in Angra mainyus, und zwar genügt es dem persichen System nicht, die alten Naturgötter seinem höchsten Gott unterzuordnen, sondern es umgiebt denselben ausserdem noch mit einem besonderen Hofstaat von Genien, die zwar ursprünglich auch nicht ganz ohne elementare Naturgrundlage gewesen sind, aber dieselbe zu Gunsten einer abstrakt allegorischen Bedeutung abgestreift haben. Es sind dies die Amescha çpenta oder Amschaspands (heilige Unsterbliche) und Yazatas (Verehrungswürdige).

Plutarch nennt sechs Amschaspands: des Wohlwollens, der Wahrheit, der Gesetzlichkeit, der Weisheit, des Reichthums und des Lebensgenusses, welche mit Ormuzd zusammen die heilige Siebenzahl bilden; wir dürfen darin die Auffassung sehen, zu welcher sich die etwas geschraubteren Allegorien des Avesta später abgeklärt hatten. Aus dem Avesta erfahren wir, dass, wie Ahura-mazda die Menschen beschützt, so Vohu-manu die Thiere, Ascha-vahista die Feuer, Khschathra-vairya die Metalle, Çpenta-armaiti die Erde, Haurvat und Ameretat die Wasser und Bäume; hierin dürfen wir den Hinweis auf die ursprüngliche Naturgrundlage dieser Genien erkennen, umsomehr, als Çpenta-armaiti dauernd mit dem, was sie beschützt, d. h. der Erde, identisch geblieben ist. Aber diese Naturbasis ist bei den meisten vergessen, sie sind zu blassen Schemen ohne Fleisch und Blut, zu marklosen allegorischen Personifikationen von Eigenschaften, welche Ormuzd in absoluter Weise zukommen, herabgesunken; sie sind also wesentlich nur Attribute oder Accidenzen des Ormuzd, die für die

Anschauung mit dem Schein einer gewissen Selbstständigkeit herausgesetzt sind.

Angra mainyus oder Ariman hat zu seinem Leibe die Finsterniss wie Ahuramazda oder Ormuzd das Licht; wie in leiblicher Hinsicht, so ist er auch in geistiger das Gegentheil des Ormuzd, sein Geist ist der Geist der Lüge und Unreinheit, der Falschheit und Unkeuschheit, des Unglaubens und der Sünde*). Wie sich Mithra als Lichtgott von der Sonne ablöst, und diese dem natürlichen Sonnengott Hvare kschaeta überlässt, so löst sich Ariman von dem Hitzdrachen und der Schlange der Finsterniss los, und Azhi dahaka, ursprünglich mit ihm identisch, wird zu seinem Sohn. Wie die guten Götter Götter des Lebens, so sind die bösen Dämonen Geister des Todes; der Tod ist eine Entstellung, welche die lebendige Schöpfung des Ormuzd durch die Bosheit Arimans erlitten, und darum kann das Reich des Todes nicht zum Reiche des Ormuzd gehören, sondern muss das specifische Herrschaftsgebiet des Ariman bilden. Daher kommt es, dass die Griechen den Ariman mit Hades identificirten, mit dem er sonst keine Aehnlichkeit hat. Das Verderben des Guten ist die Lust Arimans; an allem, was Ormuzd geschaffen, hat er seine Lust gebüsst, indem er die Vollkommenheit des Geschaffenen durch böswillige Zuthaten verdarb. Die schöne Erde verdarb er durch Wüsten und Steppen, durch Dürre und Stürme, übermässige Hitze und Kälte, — die Schöpfung des Pflanzenreiches durch Giftpflanzen, die des Thierreiches durch Raubthiere, Ratten, Mäuse, Wassermäuse, Reptilien und Lurche, die in Höhlen und Löchern wohnenden Thiere, die Bremsen, Ameisen, Läuse, Flöhe u. s. w. Das Leben verdarb er nicht nur durch den Tod, sondern auch durch das Heer von Krankheiten, gegen welche dann Ormuzd wieder Heilmittel wachsen liess**). Den sittlichen Geboten des Ormuzd gegenüber spielt er die Rolle des Versuchers

*) Nicht allen christlichen Lesern dürfte es gegenwärtig sein, wie sehr noch im Johannesevangelium dieser durch die Gnostiker neu aufgefrischte Dualismus zwischen Gott und Teufel, König des Reiches und Fürsten dieser Welt, Licht und Finsterniss, Reinheit und Unreinheit, Leben und Tod, Wahrheit und Lüge, Gotteskindern und Teufelskindern die bestimmende Grundanschauung in metaphysischer Hinsicht bildet.

**) Die Medicin hat im parsischen System eine eminent religiöse Bedeutung als ein Haupttheil des Kampfes gegen die arimanische Bosheit, und darum lehrt Ormuzd persönlich in seiner Offenbarung die Medicin bis auf die Medicinaltaxen herab.

und Verführers, wobei es ihm zu Statten kommt, dass er der Lügner von Anbeginn, der Vater der Lüge, der personificirte Lügengeist ist; er lockt die Menschen durch Vorspiegelungen von Vortheilen und Genüssen, die sich nachher als lügnerisch erweisen, und anstatt die sich ihm hingebenden Menschen zu ehren und zu lohnen, verhöhnt er sie im Todtenreich durch Pein und Marter. Trägheit, Unkeuschheit, sinnliche Ausschweifungen, Heuchelei und Unglaube sind sein Werk ebenso wie Schmutz und Unglauben, und wo sie im Menschen Platz greifen, da wird Arimans Macht vergrössert; üble Thaten machen die Erde vertrocknen und hemmen das Wachsthum der Bäume, und durch manche Sünden werden sogar die Drujas schwanger, so dass sie neue Kobolde gebären.

Man darf den energischen Fortschritt des religiösen Bewusstseins weder verkennen noch unterschätzen, welcher in dieser Auffassung Arimans und seines Reiches liegt. Es giebt keine Naturreligion, in welcher nicht den Göttern auch ein verderbliches, feindliches Element anhinge; denn die Naturmächte haben immer ein Doppelantlitz für den Menschen, und wirken bald zerstörend, bald segnend. Bei der Vergeistigung der Naturgötter wird die wohlthätige Seite ihres Wesens unmittelbar versittlicht, die verderbliche Seite kann es aber nur mittelbar werden, sei es als Strafe, sei es als Prüfung. Da bleibt immer in dem Zorn der Götter ein aus sittlichen Voraussetzungen unerklärbarer Rest bestehen, und dieser Rest wird zum Dämonischen in dem Wesen der Gottheit selbst, welches sich durch die Versuchung, Berückung, Verblendung und Bethörung des Menschen ebensosehr bekundet, wie durch das Unheil, das es mit oder ohne vorhergehende Verblendung über ihn verhängt. In allen Naturgöttern ist mehr oder minder diese böse, dämonische Seite ausgebildet, sie gehört mit zum Wesen der Gottheit und wird zunächst nicht als etwas dem Charakter der Gottheit Widerstrebendes und Widersprechendes empfunden. Deshalb hören selbst solche Götter, in denen diese Seite überwiegt, nicht auf, als Götter betrachtet und behandelt zu werden; der Kultus wird dann nur immermehr zu Beschwichtigungsversuchen des göttlichen Zornes durch quantitative Massenhaftigkeit, und qualitative Steigerung der Opfer (wie bei den bösen syrisch-phönicischen Sonnengöttern Moloch u. s. w.). Auch dann, wenn die wohlthätige und verderbliche Seite derselben Naturmacht sich in zwei Seiten sondert, und der böse Gott gar keine, oder

nur schwache Züge behält, die an seine Abkunft von einem halb guten und halb bösen Gott erinnern, auch dann bleibt der böse Gott immer noch Gott, und behält einen Kultus, der sich freilich nicht mehr mit der vergeblichen Erflehung seiner Hilfe abmüht, sondern ausschliesslich auf die Abwendung seines Grimmes bezieht (z. B. Seth-Typhon).

In der Zarathustrischen Reform hingegen wird zum ersten Mal der Versuch gemacht, das Wesen der guten Götter von jeder feindlichen, schädlichen und bösen Beimischung vollkommen zu reinigen, und zum ersten Mal hat hier der Mensch den kühnen Muth, im Vertrauen auf den Schutz und die Hilfe seiner guten Götter den bösen jede Art von Anbetung und Verehrung zu versagen und den Kampf gegen sie aufzunehmen. Es wird auch hier nicht bestritten, dass die bösen Geister Götter, d. h. dass sie den guten Göttern substantiell gleichartig seien, aber es wird ihnen der Göttername (Ahura) verweigert, weil sie sich durch die Abkehr von der guten göttlichen Wesenheit auch von der Gemeinschaft der guten Götter losgesagt, feindlich gegen dieselben gestellt und göttlichen Namens und göttlicher Ehre unwürdig gemacht haben. Der Mensch nimmt sich hier zum ersten Mal heraus, einer gewissen Klasse von ursprünglich religiösen Objekten das religiöse Verhältniss aufzukündigen; es erwacht die Einsicht, dass nach scharfer Sonderung in rein gute und rein böse Götter man nicht mehr Verehrer beider Art von Göttern sein kann, dass man in dem grossen Götterkampf Partei ergreifen muss, dass man nur für eines der feindlichen Heere fechten kann, dass man nur entweder Glied im Reiche des Ormuzd oder im Reiche des Ariman sein kann, dass jedes religiöse Verhältniss zum Reichsfeind Ariman ein Hochverrath am Ormuzdreiche und die höchste religiöse Sünde gegen Ormuzd selbst ist. An die Stelle einer feigen Furcht vor dem Erzfeinde tritt die muthige Kriegserklärung; an die Stelle einer die feindliche Macht stärkenden Tributzahlung tritt der Kampf bis aufs Aeusserste, der Krieg bis aufs Messer.

Das ist die hohe religiöse Bedeutung des ethischen Dualismus im System der Parsen, dass der Mensch aufhört, sich vor bösen Göttern zu beugen und nur noch dasjenige als Gottheit im wahren Sinne des Wortes anerkennt, was seinem Wesen nach ohne Rest lautere Wahrheit, Reinheit, Heiligkeit und Güte ist, dass die Furcht vor dem Bösen in unversöhnlichen Hass gegen dasselbe umschlägt, und dieser

Hass in Verbindung mit Gottvertrauen einen siegesfrohen Kampfesmuth bis zur Vernichtung erzeugt. Dagegen schliesst dieser ethische Dualismus ursprünglich keineswegs einen metaphysischen Dualismus in sich, und wenn er auch im Laufe der Zeit in einen solchen zu münden drohte, so fand das religiöse Volksbewusstsein doch immer die Mittel, diese unbeabsichtigte Konsequenz abzuwehren.

Ariman schafft nicht die Substanz der Dinge, sonst müsste die Substanz der Arimangeschöpfe mit ihrer schlechten Natur mit vergehen; das ist aber nicht der Fall, da mit der letzten Weltperiode alle Geschöpfe von ihrer arimanischen Beschaffenheit gereinigt und ins Ormuzdreich aufgenommen werden sollen. Ariman schafft demnach überhaupt nicht, sondern er alterirt nur die Ormuzdschöpfungen hinsichtlich ihrer Beschaffenheit. Einst waren alle Ormuzdgeschöpfe rein, einst werden sie es wieder sein; ihre dazwischen liegende arimanische Natur ist ihnen also nicht essentiell, sondern bloss accidentiell. Wenn dem Ariman die Schöpfung gewisser Thierarten zugeschrieben wird, so werden dieselben in dieser Hinsicht als Accidenzen des Landes betrachtet, zu dem sie gehören, und sie vergehen dann allerdings mit der Reinigung dieses Landes.

Durch diese Beschränkung der Schöpferthätigkeit des Ariman auf die accidentielle Seite der Ormuzdgeschöpfe ist in der Hauptsache schon jeder metaphysische Uebergriff des ethischen Dualismus abgewehrt; er wird es aber noch mehr dadurch, dass der ethische Dualismus selbst nicht als ein absoluter angesehen wird; denn erstens ist er auf die mittlere Periode des Weltprocesses beschränkt, und zweitens ist er selbst doch wieder nur aufgehobenes Moment in der sittlichen Weltordnung, d. h. im Ormuzdreich. Einst war Ariman rein, einst wird er es wieder sein, wofern er nicht (nach einer anderen Variante) gänzlich vernichtet wird; er ist also nur von seiner Auflehnung bis zu seiner Wiederunterwerfung unter Ormuzd dessen Widersacher. Selbst während er der Widersacher des Ormuzd zu sein *scheint*, ist er in Wahrheit dessen Diener; denn er belohnt ja nicht die Bösen, sondern er bestraft sie durch Höllenpein, dient also als Vollstrecker der sittlichen Weltordnung. Auch seine Rolle als Versucher liegt nicht ausserhalb der sittlichen Weltordnung, denn ohne Prüfung keine Bewährung, und es liegt ein tiefer Sinn darin, dass der Versucher und der Strafvollstrecker in eine Person zusammengefasst sind. Ariman und seine Gehilfen sind nichts als die negative

Seite der sittlichen Weltordnung, welche für die Ormuzdgeschöpfe den Durchgangspunkt von der bewusstlosen Unschuld zur bewährten und selbstgewissen Tugend bildet; da dieser Fortschritt ohne Kampf mit dem Bösen unerreichbar ist, muss das Böse als negatives, zu überwindendes Moment nothwendig in der sittlichen Weltordnung vertreten sein. Es entspricht vollkommen einer naiven Volksanschauung, die dämonische Macht des Bösen zu einem für sich seienden Dämonenreich zu hypostasiren und zu personificiren, welches dem Menschen als blosser Widerpart der Götterwelt erscheint, weil er auf die mittelbaren Dienste, die es dem Gottesreich leistet, noch nicht reflektiren gelernt hat. So eignet sich denn auch dieses Dämonenreich vortrefflich zur Theodicee, zur Entlastung der guten Götter von der Verantwortlichkeit für die Uebel der Welt, die nun alle den Dämonen zur Last gelegt werden; dadurch eröffnet sich zugleich die tröstliche Aussicht, dass mit dem siegreichen Ausgang des grossen Weltkampfes, d. h. mit der Vernichtung oder endgültigen Unterwerfung der bösen Geister unter Ormuzd auch ein von allen Uebeln gereinigter Weltzustand eintreten werde, welcher den alsdann Lebenden (beziehungsweise Wiederbelebten) einen ungetrübten Genuss des Lebens verbürgt.

In den älteren Zeiten, wo der Blick noch nicht allzuweit über die gegenwärtige Weltperiode hinausschweifte, wurde der ethische Kampf noch ohne metaphysische Konsequenzen hingenommen; in dem Maasse als die theologische Systematisirung fortschritt, schienen freilich Ormuzd und Ariman als zwei feindliche Brüder von koordinirter Stellung einander gegenüberzutreten, und eine Theosophie, die ihr eigenes System und insbesondere die durch dasselbe geforderte Absolutheit des Ormuzd missverstand, fing an, nach dem gemeinsamen Ursprung dieser Brüder, als der wahren absoluten Gottheit zu suchen. Im Avesta, wo Ormuzd sich noch nicht zweifellos zum metaphysisch absoluten Gott emporgeschwungen hat, laufen neben der Lehre, dass alles von ihm geschaffen sei, Reminiscenzen aus der Zeit des reinen Naturalismus einher, welche die verschiedensten Naturobjekte als ewige, selbstgeschaffene preisen; unter letzteren befindet sich unter anderen die unbegrenzte Zeit, Zaruana akarana, von der es in anderen Stellen heisst, dass Ormuzd *in ihr* alles geschaffen habe. So wurde von einer abstrakten Spekulation die leere Form der unendlichen Zeit (vielleicht in begrifflicher Einheit mit dem unendlichen Raum) zum Ursprung der feindlichen Brüder Licht und Finsterniss erhoben; aber

diese Spekulation ist eine Verunstaltung des Mazdaismus, welcher ersichtlich darauf abzielt, Ahura-mazda zum Absoluten zu erheben. Will die parsische Theosophie nach ägyptischem Muster auf einen Zustand der Gottheit zurückgehen, der vor und jenseits der Scheidung zwischen Licht und Finsterniss liegt, so muss sie auch anerkennen, dass dieses noch ungeschiedene Absolute, dieses noch bestimmungslose Unendliche selbst identisch ist mit Ormuzd, allerdings nur mit dem Ormuzd, wie er sein wird, nachdem er am Ende des Kampfes die Finsterniss überwunden und alle feindlichen Mächte als feindliche vernichtet, als göttliche in sich und sein Reich aufgenommen.

Ormuzd ist also absoluter Gott allerdings nur vor und nach der Kampfesphase des Weltprocesses, nicht in derselben; als vorweltliche Urgottheit ist er noch nicht das, was er durch den Process werden soll: Leben, Licht, Wahrheit und Heiligkeit, vielmehr wird er Gott im Sinne dieser bestimmten göttlichen Eigenschaften erst durch den Process, welcher dazu dient, die dunkle Naturseite und widergöttliche Bestimmtheit aus der Urgottheit auszuscheiden und zu überwinden. Die relative Entäusserung der Absolutheit, welche uns an Ormuzd in der Kampfesperiode des Weltprocesses auffällt, ist demnach ein teleologisch gesetztes, selbst gewolltes Durchgangsmoment von der indifferenten Absolutheit des bestimmungslosen Wesens zur explicirten Absolutheit wahrer Göttlichkeit; als selbstgewolltes Durchgangsmoment erscheint sie darum im Lichte des systematischen Zusammenhanges der ganzen Entwickelung auch nicht mehr als eine begriffliche Einschränkung der Absolutheit des Ormuzd. Ariman hat ja doch nur soviel Macht, als Ormuzd ihm überlässt, und Ormuzd überlässt ihm eine solche Macht doch nur, um an sich selbst die Göttlichkeit und an seinen Geschöpfen die sittliche Weltordnung des Gottesreiches zu realisiren.

In diesem Zusammenhange schwindet auch die Aeusserlichkeit, welche dem ethischen Dualismus dieser Lehre anzuhaften scheint; auf Ormuzd als Urgottheit vor der Scheidung bezogen erscheint Ariman selbst als Moment des All-Einen Absoluten, das aus der ungeschiedenen Einheit zunächst herausgesetzt und zu einer relativen Selbstständigkeit erhoben werden musste, um endgültig überwunden werden zu können. So sinkt Ariman im Lichte des Systems zu einem „Teufel von Gottes Gnaden" herab, der trotz aller seiner Macht und List doch

von Anbeginn gerichtet ist, und dem nur eine kurze Spanne Frist bis zur Vollstreckung dieses Gerichtes geliehen ist, damit er in dieser Frist unwillkürlich als negativer Faktor am Aufbau des Gottesreiches mitwirke; Ormuzd hingegen erhebt sich zum begrifflich absoluten Gott, und Zaruana akarana sinkt zu einem Attribut desselben herab, das zugleich (wie der unendliche Raum im ägyptischen System) die Bedeutung des Schicksals hat. Nur als „der Ewige", d. h. als Zaruana akarana, ist Ormuzd der absolute Gott, nicht als der zeitweilig mit Ariman im Kampfe Liegende; denn Ormuzd unterscheidet sich dadurch von anderen absoluten Göttern, dass er aus seiner Absolutheit erst im Weltprocess und durch denselben seine Göttlichkeit herausarbeitet, dass er erst nach Heraussetzung und Ueberwindung der ungöttlichen und widergöttlichen Elemente seiner selbst im vollen Glanze ungetrübter Göttlichkeit strahlt.

Der Weltprocess ist also hier in gewissem Sinne ein Process der Vergeistigung und Ethisirung des Absoluten, und als solcher durch die selbstständige Heraussetzung des Bösen und seine nachfolgende Ueberwindung das Urbild des menschlichen Processes der Ethisirung; aber er unterscheidet sich durch die Art und Weise des Vorganges doch so sehr von dem menschlichen, dass eine genauere Analogie undurchführbar wird. In dem Augenblick, wo Ormuzd als absolute Urgottheit sich in Ormuzd als Lichtgott und Ariman als Finsternissgott geschieden, hat er auch die Finsterniss als das (zunächst potentiell) Böse aus seinem Wesen ausgeschieden und zu einer ihm fremden Persönlichkeit hypostasirt; so lange das Ungöttliche Moment des Ormuzd selbst war, blieb es in der Indifferenz, und sobald es aus dieser Indifferenz heraustrat, war es auch aus der göttlichen Individualität des Ormuzd ausgeschlossen. Darum kann es nie dazu kommen, dass das Böse in Ormuzd selbst Platz gewinnt, dass er gegen dasselbe als gegen ein ihm innewohnendes Moment zu kämpfen hat; Ormuzd kann sich nie, wie die germanischen Götter, in Schuld verstricken, und darum kann auch der Weltprocess hier nicht wie in der germanischen Religion eine erschütternde Tragödie sein, sondern ein Versöhnungsdrama, welches damit endet, dass das Gute und die Guten triumphiren und das Böse und die Bösen in den Abgrund gestürzt oder gebessert und bekehrt werden.

Dieser Unterschied hat für das religiöse Bewusstsein seine Vorzüge und seine Nachtheile. Im Parsismus bleibt einerseits die flecken-

lose Reinheit und Heiligkeit des höchsten Gottes gewahrt, aber andererseits fehlt die genauere Vorbildlichkeit für den Process der menschlichen Versittlichung, und dieser bleibt einer rohen Aeusserlichkeit der Auffassung überlassen. Im Germanenthum ist durch die Schuld und Sühne der Götterwelt die Idee einer autonomen Sittlichkeit wenigstens für die Sphäre der Götter errungen, und damit ein würdiges Vorbild für die Anbahnung einer sittlichen Autonomie des Menschen gewonnen; aber dieser Gewinn ist mit der Endlichkeit, Vergänglichkeit und Unheiligkeit der Götter erkauft und trotzdem mehr Ahnung als sicher erfasster und verwertheter Besitz geblieben. Das Germanenthum, indem es die Idee der sittlichen Weltordnung über die Throne seiner Götter stellt, reicht an die höchste Wahrheit viel näher heran; der Parsismus, der selbst mit der fleckenlosen Heiligkeit seines Gottes nichts rechtes anzufangen weiss und von der Innerlichkeit der germanischen Sittlichkeit himmelweit entfernt ist, hat sich doch auf seinem beschränkteren Standpunkt einen fruchtbareren Boden bereitet, indem er auf seiner tieferen Stufe des religiösen Bewusstseins die religiöse Sittlichkeit systematisch durchbildete und zum festen, sicheren Besitz erhob. —

Das Ormuzdreich oder Gottesreich beginnt mit der von Ormuzd ausgehenden Schöpfung. Wie die jüdische Schöpfungssage an die Eintheilung der Woche, so knüpft die parsische an die Eintheilung des Jahres in sechs Jahreszeiten an; es werden in sechs Schöpfungsabschnitten der Reihe nach Himmel, Wasser, Erde, Pflanzen, Thiere und Menschen geschaffen. Die Griechen stellen die Schöpfung im parsischen System wesentlich nach ihrer eigenen Auffassung als Zeugung dar, und in der That fliessen im Avesta die Begriffe Zeugung und Schöpfung noch ungeschieden durcheinander, wie denn auch noch viel später alle möglichen Dinge (Feuer, Sonne, Mond, Könige u. s. w.) bald Sohn des Ormuzd, bald Geschöpf desselben genannt werden. Aber es überwiegt doch im Parsismus entschieden die Neigung, den naturalistischen Zeugungsbegriff durch den supranaturalistischen Schöpfungsbegriff zu überwinden; die parsische Schöpfungslehre enthält deshalb auch nicht wie andere Kosmogonien physikalische Erklärungsversuche, sondern begnügt sich damit, alles auf die supranaturlistische Wunderwirkung des göttlichen Wortes zurückzuführen. Zuerst spricht Zaruana akarana, also Ormuzd als potentieller Gott, das Wort aus, worauf die Krisis im Schoosse des Absoluten erfolgt und Licht und

Finsterniss als selbstständige Substanzen sich sondern,*) darauf setzt Ormuzd als gesondertes Lichtwesen die Schöpfung durch Aussprechen desselben Wortes fort.

Das Wort, Honover, ist die Wahrheit und Heiligkeit selbst, ist also dasjenige, in dessen Besitz die Göttlichkeit des Ormuzd, ebenso wie seine schöpferische Allmacht, besteht; es ist zugleich der Inbegriff der Offenbarung und das Mittel derselben. Es ist also diejenige Seite Gottes, welche als die eigentlich göttliche für das religiöse Verhältniss zum Menschen praktisch allein in Betracht kommt, es ist Gott, wie er nicht an sich ist, sondern wie er Objekt des religiösen Verhältnisses ist. Bei dem starken Bedürfniss der sinnlichen Anschauung nach Personifikation der Objekte kann diese bloss attributive Bedeutung des „Wortes" dann freilich nicht verhindern, dass es als Individualwesen verselbstständigt und neben und unter Ormuzd verehrt wird; wie die Parsen jede Person als zusammengesetzt aus Geist und Körper vorstellen, so auch den Honover. Anfänglich wurde das sinnlich anschauliche Wort als sein Leib betrachtet, während sein Geist oder Fravaschi wohl von dem heiligen Geiste des Ormuzd selbst kaum unterschieden wurde; später wurde Honover als erstgeschaffenes aller Wesen zu einer Persönlichkeit mit besonderem persönlichem Geiste oder Fravaschi und einem strahlenden Lichtleib gleich demjenigen des Ormuzd. Da die supranaturalistische Schöpfungslehre sich aus einer naturalistischen entwickelt hat, so kann auch das Wort nur allmählich seine hervorragende Bedeutung erlangt haben; wahrscheinlich ist Honover, oder in älterer Form Ahuna vairya ursprünglich nichts anderes als das älteste der parsischen Gebete.

Nachdem die Schöpfung beendet und die Bemühungen des Ariman, sie zu vereiteln, durch Ormuzd zu Schanden gemacht waren,**) bestand das goldene Zeitalter des Paradieses 3000 Jahre, in welchem Ormuzd Alleinherrscher der Welt war, und Yima (der indische Yama)

*) Auch in der jüdischen Schöpfungssage, wie überall, wo der Himmelsgott höchster Lichtgott ist, wird das Licht als eine selbstständige himmlische Substanz gedacht, welche unabhängig von den erst viel später geschaffenen leuchtenden Himmelskörpern ist.

**) Hierher gehören die Mythen von dem ersten Geschöpf, dem Urstier, der durch Ariman getödtet wird, von dem Urmenschen Gayomorts, der aus der Seite des sterbenden Urstiers springt und ebenfalls durch Ariman getödtet wird, und von Meschia und Meschiane, dem ersten Menschenpaar, die aus Gayomorts Samen erwuchsen und sich fortpflanzten.

als König auf Erden herrschte. Dann folgte eine zweite, ebenfalls 3000jährige Periode der Weltverschlechterung, in welcher es Ariman gelang, die Menschen zu verführen, dass sie ihn und nicht Ormuzd als Weltschöpfer verehrten; er gab ihnen Früchte zu essen, durch deren Genuss sie die bisher genossenen Glückseligkeiten verloren, und bewirkte durch Einstellung des Ormuzdkultus der Menschen, dass diese sterbend nicht mehr zu Ormuzd in den Himmel, sondern zu ihm in die Hölle kamen. Hätte Yima der Aufforderung Ormuzds, den Menschen sein Gesetz zu lehren, Folge gegeben, so würde Ariman nicht die Macht erlangt haben, das Paradies zu verderben; aber Yima erklärte dies Werk für zu schwer für ihn, und begnügte sich damit, Uebermittler der physischen Glückseligkeit des Paradieses zu sein. Ormuzd suchte der eingerissenen Daevaanbetung durch eine mündlich verbreitete Offenbarung zu steuern, welche in die Zeit Jemjids verlegt wird, und als Reminiscenz an den schon vor der Zarathustrischen Reform bestehenden Opferdienst auf Feueraltären zu deuten ist; aber diese half nicht genügend, und auch die Heroenkämpfe, durch welche die schlimmsten und gefährlichsten Daevas unschädlich gemacht wurden, vermochten der zunehmenden Verschlimmerung des Weltzustandes nicht zu wehren. So brach die dritte 3000jährige Weltperiode an, in welcher Ariman mit wachsender Erbitterung und mit wachsendem Erfolge gegen das Ormuzdreich kämpft; hierdurch sah Ormuzd sich genöthigt zu der Offenbarung durch das von Zarathustra aufgezeichnete gute Gesetz, welches die Menschen lehrt, die Daevas mit den richtigen Mitteln zu bekämpfen.

Aber das Verderben ist schon zu tief eingerissen, um auf diesem Wege vollständig wieder beseitigt werden zu können; darum wird Ormuzd am Ende dieser Periode, wenn die Verderbniss ihren Gipfel erreicht hat, aus dem von Ardviçura verwahrten Samen Zarathustras den letzten und grössten aller Heilande, den Çaoschyank erwecken, den Fortsetzer und Vollender von dem Erlösungswerke seines grossen Ahnen. Bei seinem Erscheinen nimmt die ganze Welt das gute Gesetz des Ormuzd an, so dass aller Betrug und alles Böse schwindet (die messianische Zeit beginnt); die so vom Bösen befreiten Menschen werden von den Arimanischen Zuthaten der Schöpfung befreit, sie werfen keinen Schatten mehr, sind so rein wie ein Spiegel, brauchen keine Speise mehr und werden vor dem Tode bewahrt durch das Haoma, das Çaoschyank ihnen darreicht. Hiermit erst beginnt das

Gottesreich in seiner wahren, idealen Gestalt als Endzustand der Vollendung, wo Ormuzd Alles in Allem ist, wo es nur Einen Hirten und eine Heerde giebt; damit aber auch die früher gestorbenen Menschen an seiner Herrlichkeit und Glückseligkeit theilnehmen können, lässt Ormuzd noch einmal Gebeine, Blut und Leben aus der Erde hervorgehen,*) wie einst bei der ersten Schöpfung, und vereinigt mit diesen Leibern die im Himmel oder in der Hölle befindlichen Fravaschis oder Geister der Verstorbenen. Nach dieser allgemeinen Auferstehung beginnt das Weltgericht, in welchem Çaoschyank als Weltrichter fungiert: er scheidet die Guten von den Bösen, Vater von Mutter, Bruder von Schwester, Freund von Freund, und entrückt die Guten nach dem Himmel, während die Bösen in der Hölle sammt der alten Erde und den bösen Dämonen durch einen dreitägigen glühenden Schmelzfluss von allen Unreinigkeiten geläutert werden. (Nach einer anderen Variante kommt den Guten dieser Schmelzfluss wie lauwarme Milch vor.) Dann vereinigen sich alle auf der erneuten Erde, die nun rein und eben ist, zu einem einzigen Staat von Seligen mit einerlei Lebensweise und Sprache; ihr ganzes Leben ist ein stetiger Lobgesang für Ormuzd, ein ununterbrochener Gottesdienst, dem Ariman als Priester vorsteht. Sie sind nun unverweslich, so lange die Zeiten dauern, und bedürfen deshalb auch keiner Fortpflanzung mehr.

Dieses ideale Gottesreich auf der erneuten Erde nach dem Weltgericht ist die vierte, ebenfalls dreitausendjährige Weltperiode; was nach Ablauf dieser kommen soll, damit beschäftigt sich die Phantasie der Parsen nicht mehr. Diese irdische Vollendung des parsischen Gottesreiches kontrastirt mit der himmlischen Vollendung des ägyptischen, wie die Auferstehungslehre der Parsen mit der leiblosen Unsterblichkeit der Aegypter; beide Anschauungen ringen und kämpfen in den späteren monotheistischen Religionen mit einander, so dass in der orthodoxen Lehre der letzteren bald die parsische bald die ägyptische Lehre siegreich ist, ohne doch im Gemeindebewusstsein die gegnerische Anschauung ganz verdrängen zu können.**)

*) Genauer entspringt der Auferstehungsleib aus dem im einstigen irdischen Leibe waltenden und wohnenden Feuer, welches bei dessen Tode in die Erde zurückgekehrt und von dieser gleichsam als Same des unverweslichen Leibes aufbewahrt ist.

**) So ist z. B. die urchristliche Lehre vom tausendjährigen Reich zwar durch die Umwandlung des Erdreiches in ein ewiges Himmelreich verdrängt worden,

Das ägyptische System wurzelt in der Missachtung der Leiblichkeit, das parsische in seiner Werthschätzung; darum sucht der Aegypter sich zu erklären, wie der Geist in diesen Kerker gerathen sei, von dem er möglichst bald wieder befreit zu werden wünscht, und vermag den Grund nur in einer präexistentiellen Schuld des Individuums zu finden, der Parse hingegen fragt nur, woher die Unvollkommenheiten der leiblichen Existenz stammen, von den er im vollendeten Gottesreich frei zu werden hofft, und sieht den Grund derselben in einer Verderbniss der ursprünglich vollkommenen Schöpfung durch die Schuld seiner Vorfahren und Zeitgenossen. Der Aegypter büsst und sühnt durch das leibliche Leben seine persönliche Schuld, der Parse leidet unter den Folgen einer Kollektivschuld, die zum weitaus grössten Theil vergangenen Geschlechtern angehört, steht also unter dem ererbten Fluch väterlicher Sünden. Der Aegypter erlöst sich selbst mit Hilfe der Götter und ihrer Gnadengaben (Offenbarung, Gottesreich, Schutzgeist); der Parse kann sich durch Tugend und Frömmigkeit nur vor persönlichem grösserem Schaden hüten, aber in Betreff des allgemeinen Weltübels kann er nur auf die allgemeine Erlösung durch den gottgesandten Heiland hoffen. Ob seine Seele nach seinem Tode über den Berg Berezaiti und die Brücke Cinavat in den Himmel Garonmana gelangt, oder ob sie von dieser Brücke in die Hölle stürzt, das ist ja gewiss für ihn sehr wichtig; aber es ist doch nur die Entscheidung über einen provisorischen leiblosen Zwischenzustand, während sein eigentliches Interesse bei dem Auferstehungsreich verweilt, welches ihm so wie so sicher ist.

In Aegypten vollzieht sich die allgemeine Erlösung durch die summirte Erlösungsarbeit der Einzelnen, allerdings unter providentieller Leitung und Unterstützung; in Iran vermag alle menschliche Arbeit am Gottesreich doch nur das Schlimmere abzuwehren und die Erlösung der Welt vom Bösen und vom Uebel erfolgt schliesslich doch nur durch göttliche Wunderwirkung, wenn auch in gewissem Sinne vorbereitet durch die Arbeit am Gottesreich. In Aegypten bewahren die gefallenen Dämonen eine gewisse geistige Würde, und es ist vornehmlich die eigne Schuld, von der jeder Einzelne erlöst werden muss, wenn auch diese Schuld mitveranlasst und verschärft war durch

aber die parsische Auferstehungslehre trotzt im jüdischen und christlichen Glaubensbekenntniss noch immer dem längst zum ägyptischen Unsterblichkeitsglauben übergegangenem religiösen Bewusstsein, wenigstens der gebildeteren Schichten.

Beispiel und Einfluss anderer Dämonen und Götter; in Iran ist der Mensch wesentlich passiver Schauplatz für die Kämpfe des guten und des bösen Gottes, und seine spontane Individual-Schuld auf ein Minimum eingeschränkt, das sich erst in der ganzen Menschheit zu einer ansehnlichen Kollektivschuld summirt, also auch durch das Gnadenwunder einer Kollektiverlösung getilgt werden muss. Auch in Aegypten besteht eine gewisse Solidarität der Glieder des Gottesreiches, aber sie ist hier nur Mittel für die religiöse Entwickelung der Einzelnen; auch in Iran besteht eine gewisse religiöse Entwickelung der Einzelnen, aber sie ist hier nur vorübergehendes Mittel für den solidarischen Process des Gottesreiches in seiner Totalität. In Aegypten kann darum von einer Uebertragbarkeit von Schuld und Verdienst nicht die Rede sein; in Iran ist dieselbe ein Hauptdogma der Heilslehre. Wie in einer patriarchalischen Familien- und Stammesverfassung ist jedes Glied solidarisch haftbar für die Schuld des Ganzen, aber auch Theilnehmer an dem Verdienst des Ganzen; das Ganze aber ist das Rechtssubjekt, welchem die Schuld und das Verdienst der Einzelnen (z. B. die Thaten der Heroen und Heilande) zur Last fallen und zu Gute kommen. Der Gürtel, welcher mit der Mannbarkeit angelegt wird, ist das Symbol für dieses Band der Solidarität, welches alle Glieder des Gottesreiches umschlingt; mit Anlegung des Gürtels wird der junge Parse zum Vollbürger des Gottesreiches, der selbst für seine Thaten einzustehen hat, während die Verstösse des unzurechnungsfähigen Kindes lediglich den Eltern (für die des Knaben von 7—14 Jahren wenigstens zur Hälfte) zugerechnet werden.

In beiden theologischen Systemen spielt das Gottesreich praktisch die Hauptrolle, aber durch die Verschiedenheit der sonstigen Weltanschauung erhält diese Idee in jedem der beiden Systeme eine verschiedene Färbung und abweichende praktische Folgen. Beide Völker halten ihren geoffenbarten Glauben und die Theilnahme an ihrem Gottesreich für den alleinigen Weg zur Seligkeit; aber während die Aegypter sich mit der Arbeit innerhalb ihrer Theokratie begnügen und es den Göttern anheimstellen, ob und wie sie die draussen Stehenden an den Wohlthaten der ägyptischen Religion betheiligen wollen (vielleicht vermittelst der Seelenwanderung), wissen die Parsen sich als das Ormuzdvolk oder Volk Gottes in dem Sinne, dass sie zugleich ein Heer von Ormuzdstreitern, ein Volk von Gotteskämpfern bilden, dessen Aufgabe es ist, das Heer Arimans zu bekämpfen. Nun

gehören aber zum Heere Arimans nicht nur die Daevas und unreinen Thiere, sondern auch, und diese vor Allem, die Daevaverehrer, d. h. alle Verehrer fremder Götter, also alle, die nicht Ormuzdverehrer sind. Fromm sein und Daevafeind sein ist ein und dasselbe; das Gottesreich fördern heisst das Reich Arimans einschränken und schädigen durch Tödtung und Ausrottung der arimanischen Menschen, Thiere und Bodenbeschaffenheit. Die Daevaanbeter sollen gekränkt werden auf alle Weise, geschlagen an Leib, Seele und Gut; die arimanischen Thiere sollen verfolgt und vernichtet und ihre Schlupfwinkel zerstört werden, das wüste Land soll urbar gemacht und dadurch dem Gottesreich gewonnen werden.

Der Aegypter kennt nur ein Gottesreich, aber kein Teufelsreich, wenngleich auch böse Götter und Dämonen im Gottesreich ihr Wesen treiben; der Parse aber stellt dem Gottesreich das Teufelsreich gegenüber, welches alles umspannt, was nicht Bestandtheil des Gottesreiches ist. Ormuzd sagt: wer nicht für mich ist, der ist wider mich, und wer wider Ormuzd ist, der muss vom Ormuzdvolke als Feind gehasst und bekämpft werden. Wenn der Brahmane auf alle ausserhalb seines Gottesreiches Stehenden hochmüthig und verächtlich herabsieht, wenn der Buddhist auf sie erbarmungsvoll und hilfsbereit hinblickt, wenn der Aegypter sie mit einer selbstzufriedenen Gleichgültigkeit betrachtet, die nur an der Scheu vor der Verunreinigung durch Berührung ihre Grenze findet, so übt der Parse gegen sie Hass und Feindseligkeit als religiöse Pflicht, wodurch nothwendig eine mit fanatischem Glaubenseifer getränkte streitsüchtige Kampflust grossgezogen wird. Aegypterthum und Brahmanismus haben keinerlei Gelüste, die nationale Staatskirche oder Staatenkirche über die Landesgrenzen oder die nationalen Grenzen hinaus zu erweitern; der Buddhismus wünscht zwar die Segnungen seiner Kirche allen menschlichen Brüdern zu Theil werden zu lassen, aber doch nur auf dem Wege friedlicher Mission und freiwilliger Annahme; der Parsismus hingegen ist das erste geschichtliche Beispiel, dass das Gottesreich sich nicht auf den nationalen Staat (wie in Aegypten) oder auf die Summe der nationalen Staaten (wie im brahmanischen Indien) beschränkt, sondern über die Volksgrenzen übergreift, um die Staatsgrenzen erobernd vorzuschieben, dass der religiöse Glaube als solcher, abgesehen von der Nationalität, die Fahne wird, um welche die Gleichgesinnten sich schaaren, dass das Bekenntniss anderer Götter zum Brandmal der Verworfenheit, zur Grenze zwischen

Freund und Feind gestempelt wird. So ist der Parsismus eine erobernde Religion und ihm ist es zum ersten Mal gelungen, einen den Tod des Gründers überdauernden Grossstaat in Westasien zu schaffen. Wo die völlige Durchführung des Zarathustrischen Gesetzes und Glaubens aus politischen Gründen nicht sofort thunlich schien, da begnügten sich die parsischen Könige mit einer Abschlagszahlung, nämlich der Anerkennung des Ahuramazda als obersten und höchsten Gottes, welche durch das Symbol der Anbetung des Feuers ausgedrückt wurde; doch blieb die religiöse Assimilirung der eroberten Länder stets das letzte Ziel der persischen Politik.

Der Krieg gegen die Daevaanbeter ist aber für die Parsen nur eine Seite des Kampfes für das Gottesreich, die Tapferkeit in der Schlacht nur eine bestimmte Richtung der religiösen Energie, während sich diejenige der Germanen darin erschöpft und zwar eigentlich ohne klares Ziel des Kampfes erschöpft; die andere Seite der Arbeit am Gottesreich ist die rüstige Emsigkeit friedlichen Fleisses, der innere Ausbau des Gottesreiches und seine Förderung gegen die inneren Feinde (Daevas, böse Menschen und Thiere). Der Krieg trägt die religiöse Kultur nach aussen und verbreitert in extensiver Richtung das Gottesreich; die friedliche Arbeit befestigt es nach innen und fördert es in intensiver Hinsicht durch Steigerung der physischen und sittlichen Kultur. Der Krieg kehrt nur epochenweise wieder, aber der Frieden fordert die stetige Bethätigung am wirthschaftlichen und moralischen Fortschritt des Gottesvolkes. Die Volkswirthschaft ruht noch wesentlich auf dem Ackerbau; eine Religion, welche die Agrikultur mit der Weihe einer religiösen Pflicht bekleidet und jede Terraingewinnung gegen die Wüste als einen Sieg des Gottesreiches über das Teufelsreich feiert, eine solche Religion besitzt offenbar eine eminent wirthschaftliche Bedeutung und muss ganz andere kulturelle Ergebnisse erzielen, als solche Religionen, die den höchsten religiösen Standpunkt im Quietismus finden (wie die indischen).

Der Parsismus ist eine Religion des kampfesmuthigen und arbeitsfrohen Lebens, Strebens und Ringens, nicht eine solche der resignirten Mortifikation; sein Ziel ist Selbstbehauptung, nicht Selbstvernichtung, Läuterung des Willens zum Leben, nicht Verneinung desselben (wie in Indien). Wenn der Aegypter zwar die sinnlichen Genüsse des Erdenlebens in erlaubter Weise mitnimmt, weil die Götter sie ihm bescheert haben, aber eigentlich sich aus dem Kerker des Leibes

hinaussehnt, dessen Bedürfnisse erst ihm solche Befriedigungen zu Genüssen stempeln, so empfindet der Parse vielmehr Freude und Stolz über seinen Leib und über dessen Kraft und Tüchtigkeit zur Arbeit wie zum Genuss und vermag sich darum selbst im idealen Gottesreich nach dem Weltgericht ein wahres Leben gar nicht ohne Leib zu denken. Wenn der Inder in der natürlichen stofflichen Welt, in dem Leibe und seiner Sinnlichkeit als solchen das Nichtseinsollende und Unreine sieht und sie deshalb schlechthin negirt, wenn der Aegypter sie nur für die Bussezeit der Läuterung als nothwendiges Uebel gelten lässt, das in den gehörigen Schranken gehalten werden muss, so sieht der Parse in ihr eine positiv werthvolle Grundlage und Bedingung des Lebens, die nur vor Entstellungen im Sinne Arimans bewahrt, beziehungsweise von den vorgefundenen Arimanischen Entstellungen religiös gereinigt werden muss. Im Parsismus handelt es sich also um religiöse Ethisirung der natürlichen Sinnlichkeit, nicht um Abtödtung derselben; denn der Leib ist Lebensgrundlage und das Leben entspricht dem Willen der guten Götter wie der Tod dem der bösen. —

Die Offenbarung, durch welche diese Religion in das Bewusstsein der Menschen gelangt ist, geht von dem höchsten Gotte selbst aus, nicht, wie in Aegypten, von vermittelnden Göttern und besitzt deshalb als höchste Wahrheit auch die denkbar höchste Autorität. Zarathustra fragt Ahuramazda, wie er es mit jedem einzelnen Punkte gehalten haben will, und dieser giebt ihm präcise, oft sogar motivirte Auskunft, welche Zarathustra aufschreibt. Das so Aufgezeichnete ist demnach das offenbarte Wort des Ormuzd selbst, und zwar in noch ganz anderem Sinne als das Gotteswort in anderen Offenbarungs-Religionen, weil hier das Wort (Honover) die bereits besprochene personificirte Bedeutung hat. Das Avesta ist das in menschliche Redeweise, d. h. in diskursive Auseinandersetzung übertragene ewige Gotteswort; es ist demnach die Wahrheit, welche die Menschen erleuchtet, sie zur Reinheit und Heiligkeit anleitet, und dadurch von dem durch die Daevas geplanten Schaden und Tode bewahrt und zum Leben führt.

Das Avesta umfasste ursprünglich 21 Bücher, von denen uns folgender Inhalt bekannt ist: 1. Lobpreisungen und Gebete, 2. von den guten Werken, 3. vom heiligen Wort, 4. von den Göttern, 5. von der Erde, dem Wasser, den Bäumen, Thieren u. s. w., 6. vom Himmel

und den Sternen, 7. von der Feier der grossen Feste, 8. von den reinen und unreinen Thieren, 9. von den Königen, Richtern und den Beschäftigungen der Stände, 10. von der Tugend und Weisheit, 11. von König Vistaçpa und der Annahme des Gesetzes, 12. vom Säen und Ackerbau, 13. von den heiligen Wissenschaften, den Lehrern und den Schülern und den Wundern, die Zarathustra verrichtet, 15. Lobgesänge, 16. von dem, was im Herzen des Menschen und in seinem Leibe ist, 17. von den Reinigungen, den erlaubten und unerlaubten Handlungen, den Erbschaften und dem, was bei Gebeten zu beobachten ist, 18. vom Diebstahl und Betrug, 20. von der Bekämpfung der bösen Geister und der guten Reinheit. Nur dieses zwanzigste Buch, der Vendidad, ist uns ganz erhalten, und von einigen andern Bruchstücke, aber beide durchsetzt mit späteren Zuthaten der Sassanidenzeit.

Das Avesta ist bis auf eingeflochtene alte Hymnen in Prosa geschrieben und weit entfernt von der naiven Anschaulichkeit des religiösen Gefühls, von der poetischen Kraft, farbigen Schönheit, frischen Ursprünglichkeit und frommen Innigkeit, wie sie in den Veden herrscht; es ist prosaisch bis zur Dürre, breit und ermüdend durch unendliche Wiederholungen von Gebetsformeln und Ceremonialvorschriften und durch langweilige Vollständigkeit in der Aufzählung der Götter und ihrer gehäuften Titel und Eigenschaften, es ist durchweg allegorisirend, abstrakt reflektirend und schematisirend. In dem Werth, der auf Lektüre, Studium und Gebet gelegt wird und in den Belohnungen, die ihnen verheissen werden, verräth sich ebenso die Denkweise einer bereits theologisch und hierarchisch verknöcherten Entwickelungsphase, wie in der ausgebildeten Katechisation (zwischen Zarathustra und Ormuzd) und in den Responsorien zwischen celebrirendem und ministrirendem Priester. Obwohl der Priesterstand keine abgeschlossene Kaste bildete, die Sühnegaben nicht an Priester, sondern nur an „reine Männer" d. h. Gläubige gegeben zu werden brauchten, und Reinigungen von jedem Gläubigen vorgenommen werden konnten, der sie ordnungsmässig erlernt hatte, obwohl die Priester also nur einen Ehrenvorrang vor andern Gläubigen haben sollten und (im Unterschied von den Brahmanen) der Gottheit um nichts näher standen, so sucht das Avesta dem Priesterstande eine hierarchische Stellung zu sichern und bekämpft die nicht autorisirten Priester, welche es demnach gegeben haben muss. Das Verhältniss ist hier ganz ähnlich wie zu derselben Zeit in Israel; hier wie dort war das Gesetz nur ein vom

Priesterstand vorgezeichnetes ideales Schema, dem das Volk wohl niemals praktisch Genüge that.

Das Avesta ist nicht bloss Offenbarung der theoretischen Wahrheit, sondern auch der praktischen Weisheit; das Wort Gottes ist nicht nur der Inbegriff des Wissens, sondern vor Allem Lebens- und Heilslehre, indem es den Menschen den Willen Gottes kund thut. Da es der höchste ewige Gott selbst ist, der Schöpfer Himmels und der Erden, dessen Wort Zarathustra seinen Willen offenbart hat, so ist das Avesta die höchste denkbare Autorität, vor welcher der Mensch sich unbedingt zu beugen hat. Zarathustra ist nicht bloss ein Heros oder Halbgott oder Heiland, der als inspirirter Vertreter eines Gottes den Menschen Gesetze giebt, sondern er ist der Mittler, der die von Gott zu ihm gesprochenen Worte aufzeichnet; die Gesetze entsprechen also nicht nur dem Willen Gottes, sondern sie sind seine eigensten persönlichen Befehle, der von Gott selbst präcisirte wörtliche Ausdruck seines Willens. Gott selbst ist hier in demselben Sinne wie der Mensch geistige Persönlichkeit, denn er besitzt wie dieses einen persönlichen Fravaschi, der seine gesammte Individualität zu einer persönlich-geistigen macht; verbietet auch die Lichtnatur seines Leibes jeden Versuch eines Anthropomorphismus, so ist durch die formelle Gleichheit des Fravaschi jeder Anthropopathismus principiell legitimirt, soweit er nicht in die aus dem Leibe stammenden oder durch ihn bedingten niederen Seelenvermögen hinabsinkt.

Der sich offenbarende Gott steht also einerseits dem Menschen als ein ihm analoger persönlicher Geist gegenüber, andrerseits als sein Schöpfer, der ihn als ein neues, vorher nicht existirendes Wesen ins Dasein gerufen hat, also substantiell etwas andres ist als er (im Unterschied von dem naturalistischen Monismus, wo der Mensch als Modifikation Gottes oder als von ihm Erzeugter mit ihm auch wesenseins gedacht ist). Das Gesetz ist also Befehl einer vom Menschen substantiell verschiedenen, durch die Schranke der Persönlichkeit von ihm getrennten Gottheit, d. h. es ist Heteronomie im strengsten Sinne des Wortes und zeigt durch seine Form, dass es den Menschen als Heteronomie zum Bewusstsein zu kommen beginnt, während bei der bisher besprochenen religiösen Gesetzgebung der heteronome Charakter derselben theils unbestimmt in der Schwebe blieb, theils doch noch nicht zum Bewusstsein gelangte.

Da die Heteronomie eine für die Menschheit im Ganzen (wie für

die Erziehung des Einzelnen) unentbehrliche Durchgangsstufe zur Erlangung einer in sich gefestigten religiös-ethischen Autonomie bildet, so kann der Fortschritt, der in dieser parsischen Hinwendung zur Heteronomie liegt, nicht hoch genug veranschlagt werden, und dieser formelle Gewinn behält seine Bedeutung, trotzdem in inhaltlicher Hinsicht das System der Aegypter eine stärkere Abwendung vom irdischen Eudämonismus zeigt als das der Parsen. In Aegypten besteht nicht Harmonie, sondern in der Hauptsache Widerstreit zwischen irdischem und transcendentem Eudämonismus; in Iran hingegen laufen beide völlig parallel, ohne sich zu kreuzen. In Aegypten wird durch die Schwerpunktsverlegung ins Jenseits der Grundsatz angebahnt, dass man sein irdisches Ich oder seine Seele verleugnen müsse, um sein wahres geistiges Ich zu retten, dass man sein Leben verlieren müsse, um das wahre Leben zu gewinnen; in Iran hingegen geht die irdische Glückseligkeit mit der jenseitigen Hand in Hand, ja sogar der Kampf für das Gottesreich hilft so gut wie gar nichts für die vollendete Glückseligkeit der Zukunft, während er die allerdings unvollkommene Glückseligkeit der Gegenwart durch Mehrung des physischen Wohlstandes und leiblichen Behagens fördert. In Aegypten werden sehr entschiedene Opfer an zeitlichem Behagen zu Gunsten der ewigen Seligkeit gefordert, und für die Bussezeit in diesem Kerker Geduld verlangt; in Iran ist von Opfern keine Rede, weil kein Widerstreit zwischen jetziger und künftiger Glückseligkeit besteht, vielmehr ist das heteronome Gesetz nur eine Sammlung von Lehren und Rathschlägen, welche nicht zu befolgen bei der vollkommenen Solidarität der Interessen zwischen guten Göttern und Menschen eudämonologisch unvernünftig wäre. Praktisch gleicht sich dieser Gegensatz allerdings in gewissem Maasse aus, weil einerseits auch in Aegypten Tugend und Frömmigkeit irdische Segnungen der Götter, Schuld und Frevel aber Strafen nach sich ziehen, und weil andrerseits auch in Iran die zeitraubende Unbequemlichkeit und Plage des täglichen Ceremoniells selbst schon ein gewisses Opfer von Behagen ist, das unvermerkt an die Zurückstellung des physisch-sinnlichen Behagens hinter das Strebensziel einer geistigen und sittlichen Reinheit und Heiligkeit gewöhnt.

Was den Inhalt des guten Gesetzes betrifft, so erschöpft sich derselbe in dem Begriff der Reinheit und dessen Durchführung auf dem natürlichen und geistig-sittlichen Gebiet. Noch nach heutigem

Gebrauch spricht der Parse nach dem Erwachen folgendes Gebet: „Reichthum und die beste Reinheit sind für den Gerechten, der rein ist. Der ist rein, der reine Werke thut. Ich bete mit Reinheit des Gedankens, mit Reinheit des Wortes, mit Reinheit der That". Der Begriff der Reinheit bildet bei allen Völkern die Grundlage des religiösen Ceremoniells und durchdringt bei den meisten auch die religiöse Sittlichkeit; aber mit Ausnahme der Parsen giebt es kein Volk, wo der Begriff der Reinheit so völlig in den Mittelpunkt der praktischen Religiosität gestellt, und wo er so wenig wie hier durch Fortgang zu höheren Begriffen überwunden worden ist. Deshalb scheint der Parsismus eine besonders geeignete Stelle zu bieten, um diesem allgemein wichtigen Begriff einen Augenblick näherer Aufmerksamkeit zu schenken. —

Alle Reinheitsgesetze stammen aus der religiösen Sitte der Völker, führen also auf weit entlegene Zeiten zurück, wo von feinerer Kultur der Sinne oder gar utilitarischer Reflexion noch nicht die Rede war. Als die Reinigkeitssitten sich entwickelten, herrschte noch überall im Leben die gröbste Unreinlichkeit, so dass ein instinktiver Ekel gegen das für religiös unrein Geltende unmöglich vorausgesetzt werden kann; das religiös Unreine ist nach unseren Reinlichkeitsbegriffen oft etwas völlig Indifferentes (wie Haar- und Nägelabfälle), und grade das für religiös rein Geltende und zur Reinigung Benutzte ist oft das Ekelhafteste und Schmutzigste, z. B. Kuhmist und Rinderharn, welcher letztere sogar getrunken wird. Wir würden es begreifen, dass man vor gewissen Thieren oder vor der Berührung von Leichnamen Ekel empfindet; aber wenn der Ekel das Bestimmende für die religiöse Unreinheit wäre, so müssten beide Arten des Ekels sich addiren, also das Aas eines unreinen Thieres für ekelhafter und unreiner gelten, als das eines reinen Thieres oder Menschen. Grade das Umgekehrte ist der Fall, für je reiner ein Geschöpf im Leben gilt, desto verunreinigender wirkt seine Leiche, und je unreiner ein Geschöpf schon im Leben ist, desto gleichgültiger ist seine Leiche, desto weniger verschieden ist sein Fleisch im todten und lebenden Zustand. So muss das Feld, worauf der Leichnam eines Menschen oder Hundes gelegen, nach dem Avesta ein ganzes Jahr unbebaut bleiben, und nach jüdischem Gesetz macht das Aas eines unreinen Thieres durch seine Berührung nur bis zum Abend unrein, die Leiche eines Menschen dagegen, auch des nächsten Angehörigen, auf sieben Tage.

Noch weit verkehrter ist die Annahme, dass die religiöse Reinheit bewusster oder instinktiver Weise gesundheitliche Zwecke verfolge. Hierzu wäre der grösste Theil der Reinigkeitsvorschriften ganz nutzlos, und daraus erhellt zur Genüge, dass es ein zufälliges Zusammentreffen ist, wenn einige derselben, z. B. die Waschungen, mit unsern hygienischen Ansichten übereinstimmen. Grade bei den Völkern, welche die peinlichsten Reinheitsvorschriften haben und befolgen, herrscht die grösste und gesundheitswidrigste Unreinlichkeit, die zu vielen Krankheiten Anlass giebt, und nicht selten führt die Furcht vor religiöser Verunreinigung gradezu zur Unmenschlichkeit und grausamen Vernachlässigung der Kranken und Hilfsbedürftigen (z. B. der Kreissenden und Wöchnerinnen, mit denen kein Parse reden darf, und denen selbst der Speise Bringende sich nur auf gewisse Entfernung nähern darf).

Nie und nimmer ist irgendwelche Reinigkeitsvorschrift aus Utilitätsrücksichten entsprungen; wer das annimmt, verkennt vollständig den mystisch-reflexionslosen Ursprung solcher religiösen Bedürfnisse und Vorstellungen. Wohl aber kann später die Reflexion auf die Nützlichkeit herantreten, um den religiösen Reinigkeitsansprüchen Schranken zu ziehen, um sie jenseits einer gewissen Grenze zu negiren. So ist z. B. der Leichnam so unrein, dass er weder mit Feuer, noch Wasser, noch Erde in Berührung kommen und nur auf Backsteinunterbau den Raubthieren und Vögeln überlassen werden darf; aber was diese von Theilen der Leichen verschleppen, verunreinigt nicht mehr, „denn" — sagt Ormuzd — „sonst würde ja meine ganze Erde verunreinigt werden." Diese utilitarische Beschränkung beweist am deutlichsten, wie wenig hygienische Rücksichten in solchen Dingen mitsprechen; denn nichts ist gefährlicher an einer Leiche als die Verschleppung ihrer kleinsten Theile und des in ihnen enthaltenen Giftes durch kleine Thiere (z. B. Fliegen), und grade um dieser den Parsen gleichgültig scheinenden Möglichkeit willen fürchten wir die Leiche und suchen wir deren „Unreinheit" unschädlich zu machen. Wenn also die Unreinerklärung auf Gesundheitsrücksichten sich stützte, so wären die gegen dieselbe angewandten Mittel so verfehlt als möglich.

Ueberblicken wir die Gesammtheit des für unrein Gehaltenen, so zeigt sich, dass es, mit Ausnahme der für unrein erklärten Thiere, durchweg auf das unheimliche Grauen, die mystische Scheu des

Lebendigen vor dem Todten zurückzuführen ist. Unrein ist das „Fleisch", sobald es nicht mehr im Dienste des Lebens steht, das Organische, welches sich dem organischen Zwecke entzogen hat; unter diesen Begriff fallen nicht nur die entseelten Körper oder Leichen in ihrer Ganzheit, sondern auch alle von dem lebenden Körper abgestossene und ausgeschiedene Materie. Die Untauglichkeit zum Dienste des Lebens kündigt sich durch beginnende Zersetzung und Verwesung an, welche, wie bei eiternden Wunden oder bei dem Aussatz (diesem Tode bei lebendigem Leibe) auch trotz der Fortdauer der Verbindung mit dem Organismus einen hohen Grad erreichen kann. Demnach ist alle Verwesung, Fäulniss, Zersetzung und Gährung organischer Materie unrein, und ebenso die Stoffe, welche dieselbe befördern (z. B. Sauerteig und Honig); rein dagegen sind Stoffe, welche als Verhinderungsmittel gegen die Fäulniss und Gährung gelten (Salz, Asche, Oel, Ysopholz). Auch wo die beginnende Zersetzung der organischen Materie noch nicht erkennbar ist, gilt solche Materie doch für unrein, wenn der Organismus sie von sich ausscheidet, als nicht mehr zum Dienste des Lebens geeignet; also nicht nur die Exkremente sind unrein, auch nicht blos die Sekrete wie Speichel und Schleim, sondern selbst trockene der Verwesung nicht ausgesetzte Abfälle, wie Haar- und Nägelabschnitte.

Der Kreis des Unreinen erweitert sich dadurch, dass zu dem Wunder des Todes das Wunder der Zeugung tritt; wie dort das Lebendige ins Reich des Todes eingeht, so tritt hier etwas Lebendiges aus dem geheimnissvollen Schattenreich ins Dasein. Der eine Vorgang ist nur die Umkehrung des anderen; Vergehen und Entstehen sind das sich ergänzende Ein- und Ausathmen der Natur, der Kreislauf, in welchem sie sich beständig verjüngt. So sind überall die Zeugungsgötter auch Todesgötter, und die Todesgötter zugleich Zeugungsgötter; wie man bei vielen Völkern den Leichen den Phallus als Symbol der Wiederverjüngung des Lebens aus dem Tode mit ins Grab legte, so übertrug sich die mystische Scheu vor dem Tode auch auf die von der Natur verschleierten Geheimnisse der Zeugung und Geburt, und wie die organischen Stoffe, welche dem Leben gedient hatten, aber nicht mehr dienten, so gelten nun auch diejenigen für unrein, welche seiner Entstehung dienen sollten, aber noch nicht einem fertigen Leben dienten. Von allen Ausscheidungen des Organismus gelten deshalb die der Zeugung und Geburt dienenden

als besonders unrein, und diese Vorstellung erstreckte sich bei der mangelhaften Kenntniss dieser physiologischen Vorgänge auf alle Arten von Ausflüssen aus den Geschlechtsorganen, ja sogar rückwärts in einem gewissen Grade auf diese selbst.

Bei den Parsen verschärfte sich die Vorstellung der Unreinheit des Todten noch dadurch, dass das Reich des Todes dem Ariman gehörte, und nur das Leben dem Ormuzd; die materiellen Uebergangsstufen vom Leben zum Tode und vom Tode zum Leben waren also die in diese Welt hereinragenden sichtbaren Zeugnisse von dem arimanischen Reiche des Todes, und widerstrebten der Natur der guten Götter. Die unreinen Thiere galten nur deshalb für unrein, weil und sofern sie einmal zu bösen und feindseligen Gottheiten in engere Beziehung gesetzt waren, und der Grund hierfür lag ursprünglich wohl ausnahmslos in einer zoomorphischen Auffassung dieser Gottheiten, in Folge deren die betreffenden Thiere als symbolische Repräsentanten derselben galten. Bei den Parsen werden einerseits diese symbolischen Repräsentanten (wie Schlangen, Drachen, Eidechsen, Esel, Eber u. s. w.) zu realen Geschöpfen des bösen Gottes, und andererseits erweitert sich der Kreis dieser arimanischen Geschöpfe, welchem schliesslich alle dem Menschen schädlichen und lästigen Thiere zugewiesen werden. Umgekehrt gewinnt der Rinderharn seine reinigende Kraft daher, dass das Rind ein symbolischer Repräsentant Mithras, des reinen Gottes ist, ähnlich wie Feuer und Wasser ihre reinigende Kraft nur daraus schöpfen, dass sie als Elemente identisch sind mit zwei anderen guten Hauptgöttern.

Das Unreine ist sonach das den guten Göttern Widerstrebende, ihrer Natur Zuwiderlaufende und Abgewendete; es ist also ein wirklich religiöser Begriff. Aber dieser religiöse Begriff des Unreinen ist auf dem Boden des religiösen Naturalismus erwachsen und darum selbst naturalistisch; das Unreine ist nur darum unrein, weil es die dem Leben abgewandte Seite der Natur darstellt. Deshalb ist das religiös Unreine an und für sich nichts weniger als eine sittliche Kategorie, und es wäre der Gipfel der Verkehrtheit, die Unreinheit als Symbol oder Folge einer persönlichen sittlichen Verschuldung des mit ihr Behafteten anzusehen; daraus folgt aber weiter, dass auch die Ceremonien, durch welche die Unreinheit aufgehoben wird, nichts weniger sind als die symbolische Darstellung einer Reinigung der Seele von solcher der Unreinheit entsprechenden Schuld. Die Reinigung bedeutet

nichts weiter als den Sieg der guten Götter des Lebens über die feindlichen Gewalten des Todes und das Abstreifen der Berührung der letzteren mit Hilfe der Macht der ersteren; denn das Gefährliche an der Unreinheit und der Grund, weshalb sie gefürchtet wird, ist ja nur der Einfluss, welcher durch sie den bösen und feindseligen Naturmächten auf den mit der Unreinheit Behafteten eingeräumt wird, und die Reinigung ist die Wiederherstellung des Zustandes der Integrität durch Beseitigung des *locus minoris resistentiae* vermittelst verstärkter Applikation der wohlthätigen Naturgottheiten (sei es in elementarer, sei es in symbolischer Gestalt).

Dieser rein natürliche Ausgangspunkt des religiösen Reinheitsbegriffs hindert natürlich nicht seine allmähliche Moralisirung und Vergeistigung und diese vollzieht sich durch folgende Gedankenverschiebung. Das Todte widersteht dem lebenden Menschen, oder es ist unrein; das Todte widerstrebt den Göttern des Lebens, das Unreine widerstrebt den Göttern des Lebens und wird durch dieselben beseitigt; die Götter, welchen das Unreine widerstrebt, und welche dasselbe beseitigen, sind rein; was den reinen Göttern widerstrebt, ist unrein; den reinen Göttern widerstrebt noch anderes ausser dem Tode und dem was mit ihm zusammenhängt, also ist auch dieses andere unrein zu nennen; das was den reinen Göttern am meisten widerstrebt, ist die Missachtung ihres Willens, die Verletzung der von ihnen gesetzten Ordnung, also ist Frevel und Sünde vor allem unrein. Dass in diesem Gedankengange ein falscher Rückschluss vom Besonderen auf das Allgemeine enthalten ist, welcher eine *μετάβασις εἰς ἀλλὸ γένος* in sich schliesst, wird bei der Unfähigkeit, Geistiges und Natürliches zu sondern, nicht bemerkt; der Begriff der Unreinheit erweitert sich unvermerkt vom bloss physischen auf das physische und psychische Gebiet, und die Sünde erscheint nun als Unreinheit der Seele, welche analog der Unreinheit des Leibes durch Reinigungsceremonien beseitigt werden muss.

In allen Religionen spielt diese religiös-naturalistische Auffassung der Sünde als einer Unreinheit der Seele in die geistig-sittliche mit hinein; in keiner aber hat sie die letztere so völlig absorbirt wie im Parsismus. Dies erklärt sich daraus, dass allein im Parsismus die Götter des Todes und der physischen Unreinheit schlechthin identisch sind mit den Dämonen der Lüge, Scheelsucht, Unkeuschheit u. s. w.; diese Identität wird von keiner anderen Naturreligion behauptet, und

selbst von der ägyptischen Religion des neuen Reiches in der Typhongestalt nur annähernd erreicht, da hier die guten Götter zugleich Herrscher und Götter des Todtenreiches bleiben. Deshalb musste in Aegypten der Ursprung der physischen Unreinheit aus dem Todten erst vergessen sein, damit die Identifikation des Dämons der Sünde mit dem Gott der Unreinheit und demgemäss die Identifikation der Sünde mit der Unreinheit auf physischem Gebiet durchführbar erschien; in Iran hingegen bot die religiöse Vorstellungswelt mit ihrem physisch-ethischen Dualismus den gleichsam prädestinirten Boden für die Erhebung des Reinheitsbegriffes zur alleinigen religiös-ethischen Fundamentalkategorie.

Die parsische Ethik lässt sich demnach in die Forderung zusammenfassen, die Reinheit zu befördern und die Unreinheit nach Kräften zu beseitigen, und zwar sowohl an sich selbst als an der übrigen Schöpfung. Diese Forderung fällt zusammen mit der anderen Forderung, gegen die Dämonen der Unreinheit zu kämpfen und ihnen Terrain abzugewinnen. Die absichtliche und unabsichtliche Handlung wird ebenso wenig gesondert und mit verschiedenem Maasse gemessen, wie die natürliche und sittliche, die leibliche und geistige Reinheit. Eine Verbreitung der eigenen Unreinheit wäre es, wollte man die Ausscheidungen des Leibes mit reinen Elementen in Berührung bringen, z. B. in fliessendem Wasser sich baden oder waschen, Feuer mit dem Hauch des Mundes ausblasen; eine Förderung der Unreinheit liegt aber auch in der Förderung unreiner Geschöpfe, also darin, wenn man die Gelegenheit versäumt, arimanische Thiere zu tödten, Daevaanbeter zu schädigen, oder wenn man einen Sünder speist und unterstützt. Umgekehrt ist es auch Sünde, wenn man die Gelegenheit zur Beförderung der Reinheit unbenützt lässt, z. B. einem „reinen Manne“ (d. h. unbescholtenen Glaubensgenossen) eine kleine Gabe, um die er bittet, abschlägt.

Die Reinheit der Seele besteht vorzugsweise in der Wahrheit und der mit ihr zusammenhängenden Redlichkeit. Die Wahrheit ist das Wort Gottes; Zweifel, Unglaube, Ketzerei und Aufruhr gegen die gottgewollte Ordnung (das Königthum von Gottes Gnaden) sind demnach ebensogut und in noch höherem Grade Erscheinungsformen des Lügengeistes wie Verleumdung, Betrug, Meineid, Unterschlagung und Diebstahl. Neid und Scheelsucht sind die schlimmsten Laster, weil sie zum Betrug und Unredlichkeit verführen; auch Ariman fiel darum

von Ormuzd ab, weil er, der Finstre, scheel blickte auf dessen Lichtleib und Schöpfermacht. Darum wurde den Kindern von jung auf nichts so sehr eingeprägt als Wahrhaftigkeit, Redlichkeit und Neidlosigkeit, und die Erfolge waren so günstig, dass nach dem Zeugniss der Griechen bei keinem Volk Wort, Handschlag und Eid heiliger gehalten wurde als bei den Persern, und dass es ihre Art war, lieber zu geben als zu nehmen. Schuldenmachen war streng verpönt als Verleitung zu Unrecht und Lüge, Säumigkeit in der Rückgabe eines Darlehns galt der Unterschlagung und dem Diebstahl gleich; Trägheit, Faullenzerei und Langschläferei sind Laster, mit denen Ariman die Tüchtigkeit und Leistungen der Gotteskämpfer zu lähmen sucht, während reichliche und nahrhafte Kost als Förderungsmittel für die Tüchtigkeit der Gotteskämpfer religiösen Werth hat (im Gegensatz zu dem indischen Gebot des nur halbsatt Essens und Fastens). Das anständige und rücksichtsvolle Benehmen der Perser in Gesellschaft wird von den Griechen gerühmt; sie hüteten sich vor Husten, Schnäuzen, Spucken u. dgl., weil sie alle leiblichen Absonderungen für unrein hielten.

Auch die Beurtheilung des geschlechtlichen Verhaltens stand unter den Grundsätzen, gegen die Daevas zu kämpfen und den Lügengeist zu meiden; alles zielte darauf ab, möglichst viele Kinder, d. h. Gotteskämpfer, zu erzielen, und der Begriff der Unkeuschheit war wesentlich auf solches Verhalten beschränkt, durch welches der Naturtrieb um dieses legitime Ziel betrogen wird, also auf die Vergeudung von Lebenskeimen ohne Aussicht auf Erzielung von Nachkommenschaft. So galten nicht nur naturwidrige Laster für unkeusch, sondern schon der Umgang mit schwangeren Frauen, dagegen nicht der aussereheliche Verkehr, der nur eine Schutzpflicht gegen das Weib und die Erhaltungspflicht gegen die Sprösslinge der Verbindung auferlegte. Während Aegypten das älteste Beispiel einer rechtlich streng durchgeführten Monogamie bietet, wird in Persien die Polygamie nach Maassgabe der materiellen Hilfsquellen zur religiösen Pflicht, und ein aussereheliches Verhältniss erscheint nur als die lockerste Form der Ausübung der Polygamie. Die Ehe mit Blutsverwandten, die in Aegypten nur in der Königsfamilie bevorzugt wird, gilt in Iran allgemein als die beste und edelste Art der Ehe; die Ehe mit Daevaanbetern hingegen ist verboten (natürlich nur, sofern dieselben nicht zugleich Proselyten werden).

Stände diese Sittlichkeit für sich allein da, so nähme sie eine ziemlich hohe Stellung unter den Völkern des Alterthums ein; aber sie wird erdrückt von einer Unmasse von Ceremonialvorschriften, von welchen sie weder formell noch inhaltlich geschieden ist, und unter deren Menge sie sich so zu sagen verkrümelt. In formeller Hinsicht sind alle Vorschriften über die physische Reinheit und das Ceremoniell ihrer Bewahrung und Wiederherstellung von der gleichen heteronomen Autorität getragen, ohne dass auch nur, wie im jüdischen Gesetz, der Versuch gemacht wäre, dem Moralgesetz einen Vorrang vor dem Ceremonialgesetz einzuräumen; in materieller Hinsicht bleibt der Versuch, die physische Kategorie der Reinheit zu vergeistigen, wegen der Unfähigkeit, über den Begriff der Reinheit hinauszukommen, darin stecken, dass das Sittliche auf das Niveau des Natürlichen herabgezogen wird. Ueberall zeigt das Parsenthum eine naive Durcheinanderwürfelung und Verwechselung des Sittlichen und Natürlichen; es fehlt die klare Unterscheidung beider Gebiete und darum fehlt auch jedes Bewusstsein davon, dass mit der Ausdehnung des Reinheitsbegriffes auf das geistig-sittliche Gebiet das Gebiet des bloss Natürlichen verlassen und überwunden und ein wirklicher Fortschritt gegen den plumpen Naturalismus vollzogen sei. Nägel- und Haarabfälle nachlässig zu behandeln, gilt als Todsünde, weil die Daevas sie als Geschosse im Kampf gegen das Ormuzdreich verwenden; umgekehrt machen gewisse Sünden die Erde vertrocknen und andere schwängern sogar weibliche Kobolde.

Wie sittliche und physische Reinheit und Unreinheit, so schwimmen auch Sünde und Uebel durcheinander; denn der Begriff Uebel wird ja im parsischen System auch nur am Begriffe der physischen Unreinheit, am arimanischen Ursprung und an der Förderung des arimanischen Reiches gemessen. Jedes Uebel ist als Verunstaltung der vollkommenen Ormuzdschöpfung eine Verunreinigung derselben, also Sünde; jede Sünde ist unmittelbar und an sich selbst zugleich ein Uebel und erscheint als vortheilbringend nur im Lichte arimanischer Lügenvorspiegelung. Sünde und Uebel sind unmittelbar identisch und brauchen nicht erst durch göttliche Veranstaltung mit einander in Beziehung gesetzt zu werden; diese unmittelbare Identität schliesst aber nicht aus, dass nicht einerseits erst recht deutlich an den Folgen der Sünde hervortritt, wie sehr sie „vom Uebel“

war,*) und dass nicht andrerseits erst an den Folgen natürlicher Uebel sich zeigt, in welchem Maasse sie den bösen Geistern Einfluss über den Menschen und seine moralische Beschaffenheit eröffnet haben.

Alles kommt darauf an, zu wissen, was unrein sei, sich vor Unreinheit zu hüten, die doch eingetretene zu beseitigen, und zu alledem die Hilfe der Götter auf die rechte Art in Anspruch zu nehmen. Alles dies lehrt Ormuzd in seinem guten Gesetz, dem Avesta, das viel umfangreicher und kasuistischer ist als das indische Gesetzbuch des Manu, und das ganze Leben mit einem Netz frommer Pflichten umspannt. Jeder Tag und jede Tageszeit hat bestimmte Lobgesänge und Anrufungen, die den Göttern grade dann am angenehmsten sind; selbst der in der Nacht aufwachende Parse muss erst bestimmte Gebete sprechen, ehe er sich umdreht und weiter schläft. Ein grosser Theil des Tages ist mit Gebeten, Waschungen und Ceremonien ausgefüllt und an den fünf letzten und fünf ersten Tagen des Jahres, die eine Art Allerseelenfest bilden, sollen sogar täglich 12000 mal verschiedene Gebete gesprochen werden. Daneben bestehen die Opfer fort: Thier-, Haoma-, Speis- und Wohlgeruchs-Opfer und das Unterhalten und Schüren des Feuers. Die Reinigungsceremonien sind überaus umständlich, die grösste erfordert neun Nächte; dabei bleibt sie unwirksam, wenn der Reiniger mit der ihm dargebrachten Gabe nicht zufrieden ist, und diese muss mindestens ein Schaf oder eine Ziege, bei grösseren Ceremonien ein Lastthier oder Kameel betragen. Hierzu kommt bei Verletzungen noch ein Wergeld an den Verletzten, beziehungsweise die als Busse vorgeschriebenen Leistungen für gemeinnützige Zwecke oder an reine Männer. Alles zusammen musste die Reinigung für den Armen oft unerschwinglich machen, ganz abgesehen von der Widerwärtigkeit der dabei gebrauchten Mittel (Rinderharn); sie war aber in vielen Fällen so komplicirt, dass sie selbst für den Wohlhabendsten unausführbar wurde, und ein solcher Fall brauchte

*) Yima geht unter durch die Schuld, dass er die Lüge in den Rath der Götter bringt. An dem Untergang des goldnen Zeitalters ist Gahi, die Unkeuschheit, mit schuld, die von Ariman ausgehend den Gayomort zu schädigen unternahm. Bei Meschia und Meschiane ist die stufenweise Verschlechterung des natürlichen Zustandes an diejenige ihres sittlichen Zustandes geknüpft. Auch die Heroen sind siegreich und unüberwindlich, so lange sie rein sind; sobald sie aber in Schwäche (wie Tahmurath) oder Schuld (wie Kereçaspa) verfallen, werden sie überwältigt, verwundet oder getödtet.

gar kein schweres sittliches Vergehen zu sein, sondern beispielsweise nur die zufällige Tödtung eines Wasserhundes (Bibers).*) Nur wenn der Sünder die Sühne verweigert, soll er als arimanisches Geschöpf behandelt und mit Schlägen gezüchtigt werden; die Schläge in ungeheuren Zahlen, welche in den Bussbestimmungen wiederkehren, sind Schläge, die der Büssende auszutheilen hat (nämlich an arimanische Geschöpfe, oder auch bloss symbolisch) als Zeichen seines Kampfes gegen die Daevas. Die Reue wurde zwar als mitwirkende Bedingung der Reinigung angesehen, ohne welche dieselbe unwirksam wäre; aber die Sühne selbst wurde in den äusserlichen Vollzug der ceremoniellen Handlungen gesetzt. Es ist übrigens klar, dass da, wo zwischen absichtlicher und unabsichtlicher Gesetzesverletzung noch gar nicht unterschieden wird, auch von einer Reue im tieferen sittlichen Sinne nicht die Rede sein kann; Schuld und Verdienst bleiben hier gleich äusserlich, und das Menschenherz gleicht mehr einem passiven Schauplatz für die Kämpfe der guten und bösen Götter, als einer sich selbst entscheidenden sittlichen Persönlichkeit mit von innen kommenden Antrieben zum Guten und Bösen. —

Die Unfähigkeit zur Unterscheidung zwischen Natürlichem und Sittlichem, das daraus hervorgehende Ueberwuchern des Ceremoniellen über das Moralische in der religiösen Heteronomie hält nicht nur eine tiefere Entwickelung der religiösen Ethik zurück, sondern auch eine wirksame Verwerthung der in der Vergeistigung des Gottesbegriffes gemachten metaphysischen Anläufe. Ormuzd ist bestimmt als der Gott des Lebens, der Wahrheit und der Heiligkeit; aber das Leben erhebt sich nicht zum geistigen Leben, sondern bleibt im

*) Wer einen Wasserhund getödtet hat, muss, wenn er seine Seele retten will, folgende Busse verrichten: zweimal 10 000 Schläge thun, 10 000 Ladungen harten Holzes wohlgetrocknet und wohlgehauen dem Feuer des Ormuzd geben, ebenso 10 000 Ladungen von weichem, wohlriechendem Holze, 10 000 Schlangen, 10 000 Schildkröten, 10 000 Landeidechsen, 10 000 Wassereidechsen, 10 000 Ameisen, 10 000 Mücken, 10 000 Ratten tödten, 10 000 Löcher auf der Erde ausfüllen, 14 Brücken über fliessendes Wasser machen, 14 junge Hunde aufziehen, 18 Hündinnen flöhen, 18 reine Männer mit Wein und Fleisch sättigen, 14 Stück Kleinvieh den reinen Männern schenken, einem Krieger eine Rüstung, einem Ackerbauer das zum Ackerbau Nothwendige, den Priestern alle Geräthschaften des Dienstes schenken, ferner ein Haus und urbares Land zum Anbau, und endlich drei Tage und Nächte hindurch opfern für die fromme Seele des getödteten Wasserhundes. — Vgl zu diesem ganzen Abschnitt Max Duncker's „Geschichte des Alterthums" Bd. II. Abschn. 3.

leiblich-sinnlichen Begriff des Lebens befangen, — die Wahrheit erschöpft sich im Wort und das Wort im todten Ceremoniell des guten Gesetzes, — und die Heiligkeit fällt zusammen mit dem Begriff der Reinheit, der selbst über die naturalistische Sphäre nicht hinauskommt. In dem Ideal des künftigen Gottesreiches wird der Versuch gemacht, den Begriff des Lebens trotz des Auferstehungsleibes und der neuen Erde zu vergeistigen; aber dieser Versuch gelangt nicht weiter als zur Verabsolutirung des rituellen Kultus, wie er durch das Gesetz vorgeschrieben ist. Sonach ist nicht nur die Wahrheit und Heiligkeit sondern auch das Leben im idealen Sinne (der ewige Gottesdienst) durch die Heteronomie des geoffenbarten Gesetzes bestimmt und erschöpft; d. h. alle drei gehen in seinem Ceremoniell zu Grunde. Leben, Wahrheit und Heiligkeit in Gott selbst hinwiederum haben keine andre Bestimmtheit, als die sie aus der Beziehung Gottes zur Welt schöpfen können; der geistige Gehalt der Gottheit selbst wird also durch die formalistische Leerheit und naturalistische Erniedrigung dieser Begriffe für die Menschheit mit herabgezogen. Das Licht, welches das natürliche Symbol der drei geistigen Bestimmungen sein soll, kann am wenigsten denselben eine höhere geistige Bedeutung verleihen, als sie ohnehin schon haben; indem es aber ausserdem als Leib zu dem Geiste Gottes festgehalten wird, besitzt es neben seiner symbolischen Bedeutung noch eine realistische, welche als letzter stehen gebliebener Rest des Naturalismus in Ormuzd zu bezeichnen ist.

Ormuzd ist ganz dazu veranlagt, absoluter Gott zu werden; die unter ihm stehenden von ihm geschaffenen Naturgötter könnten ihn daran nicht hindern, und noch weniger könnten es die abstrakten Allegorien der Amschaspand's, wenn nur seine eigne Natur ihn nicht daran hinderte, wenn er wirklich ganz und gar den Naturgöttern überlegen wäre. Aber das ist er nur halb; er will eine supra-naturalistische Spitze auf dem naturalistischen System darstellen und bringt es doch selber nicht über den Seminaturalismus hinaus, eben weil er Gott des Lichts, Gemahl der Erde u. s. w. bleibt. An diesen Rest von Natürlichkeit klammert sich der ganze Naturalismus des übrigen Systems an und findet in ihm seinen Halt; für Ormuzd selbst ist er die Brücke, die ihn mit den übrigen Naturgöttern verbindet und ihn hindert, sich gegen dieselben zu wenden. Zeus ist und bleibt principiell eine Naturgottheit, wenn auch die oberste der Naturgottheiten, und wird nur inkonsequenter Weise von den späteren Griechen

zugleich als geistiger Universalgott aufgefasst; Ormuzd soll principiell ein übernatürlicher geistiger Universalgott sein, kann aber inkonsequenter Weise den Rest von Natürlichkeit, den Lichtleib, nicht abstreifen, der ihm das ganze naturalistische System an seine Fersen heftet.

Wäre dieser Rest abgestreift und dadurch die Brücke zu den Naturgöttern abgebrochen worden, so hätte der alte Naturalismus der Vergangenheit dem reinen Ormuzddienst weichen müssen, so hätte sich auch der Inhalt des Gesetzes vom natürlichen Reinheitsbegriff zur vollen Geistigkeit emporläutern können; wäre umgekehrt die auf den principiell geistigen Gott bezogene, also formell geistige Heteronomie auch mit einem rein geistigen Sittlichkeitsbegriff erfüllt worden, so hätten auch die Bestimmungen der Gottheit (Leben, Wahrheit, Heiligkeit) eine rein geistige Bedeutung erhalten. Wäre so der naturalistische Rest aus dem geistigen absoluten Gott ausgewiesen worden, so hätten auch die vielen Naturgötter ihren Halt im religiösen Bewusstsein verloren; so lange aber die religiöse Praxis im Reinigungsceremoniell aufging, schienen die Naturgötter als Vermittler der Reinigung kaum entbehrlich, und so lange wieder der Begriff des Göttlichen die vielen Naturgötter unter sich fasste, war er auch für den höchsten Obergott verhindert, den letzten naturalistischen Rest abzustreifen.*) Die seminaturalistische Metaphysik und die seminaturalistische Ethik bedingen sich also gegenseitig im System; die Naturgötter mit supranaturalistischer Spitze und der natürliche Reinheitsbegriff als Inhalt der Heteronomie des geistigen Gottes stehen und fallen mit einander. Auch das ist im Seminaturalismus begründet, dass seine Halbheit und Doppelheit die einzelnen Hälften durchdringt: den halb vergeistigten Naturgöttern entspricht ein halb (nämlich seinem Leibe nach) natürlich gebliebener geistiger Gott, und dem auf das geistige Gebiet erweiterten natürlichen Reinheitsbegriff entspricht die Heteronomie eines geistigen Gottes, welche die gleichgültigsten natürlichen Kleinigkeiten zu religiösen Kapitalfragen aufbauscht. Ebenso bleibt der zum heiligen Gott in Opposition gestellte Widergott in der Vermengung des Sittlichen und Natürlichen,

*) Im Judenthum ist der Lichtleib, d. h. die Herrlichkeit Gottes eine gleichsam harmlose Reminiscenz aus dem früheren Naturalismus, weil die vielen Naturgötter fehlen, welche im Parsismus den religiösen Naturalismus lebendig erhalten.

des Uebels und des Bösen befangen, und gewinnt grade nur durch diese Vermengung seinen Werth im System als Träger der Theodicee; weil der ethische Dualismus lediglich auf den Stamm eines naturalistischen Dualismus (wohlthätiger und schädlicher Naturmächte) aufgepfropft ist und von diesem sich nicht abzulösen vermag, darum muss er selbst und der wesentlich durch ihn mitbestimmte Begriff der Sittlichkeit mit naturalistischer Aeusserlichkeit behaftet bleiben. Ueberall sieht man das religiöse Streben und Ringen nach Ueberwindung des Naturalismus durch Fortgang zum Supranaturalismus, überall aber auch ein Steckenbleiben im Seminaturalismus.

Immerhin ist es als ein Verdienst des Parsismus anzuerkennen, dass er auf naturalistischer Basis den Hauptgott des Henotheismus in eine supranaturalistische Geistigkeit zu erheben trachtete; wenn er auch auf halbem Wege stehen blieb, so genügt doch schon der genommene Anlauf, ihn zum wichtigsten und principiell am nächsten kommenden unter allen Vorläufern des Monotheismus zu erheben. Wenn auch der Inhalt des Gesetzes über ein natürliches Reinheitsceremoniell nicht hinausgelangte, und der Widerstreit von Heteronomie und Eudämonismus noch nicht geahnt wurde, so ist doch schon die Erhebung der Heteronomie zum formalen Princip der religiösen Ethik eine bahnbrechende Neuerung von grösster Tragweite. Wenn auch der Unterschied zwischen leiblich uud geistig, natürlich und sittlich noch nicht gewürdigt wurde, so wurde doch der Gegensatz des Guten und Bösen auf einen Grad der Spannung gehoben, wie er ihn in keiner andern naturalistischen Religion je erreicht hat. Durch alles dies wurden der Vertiefung, die das religiöse Bewusstsein im jüdischen Monotheismus erfahren sollte, in wirksamster Weise die Wege gebahnt.

Die Aufgabe eines Fortschritts nach dieser Seite bestand wesentlich darin, erstens die abstrakte Sonderung in zwei einander schroff entgegengesetzte Kategorien von rein ormuzdischen und schlechthin arimanischen Geschöpfen (Ormuzdanbetern und Daevaanbetern, reinen und unreinen Menschen und Thieren) zu Gunsten einer Durchdringung des relativ Guten und relativ Bösen in allen Geschöpfen zu berichtigen, ohne die durch diese unwahre Sonderung gewonnene Schärfe des Gegensatzes zwischen gut und böse aufzugeben,*) zweitens mit der

*) Wie nahe bei einer Schärfung des religiös-ethischen Bewusstseins die Neigung zum Rückfall in solche abstrakt gesonderte und schroff entgegengesetzte

vom Parsenthum nur geahnten Substanzlosigkeit des Bösen, seiner Unfähigkeit zur Produktivität und zur Losreissung aus dem Rahmen der sittlichen Weltordnung Ernst zu machen und mit der substantiellen Selbstständigkeit des Bösen zugleich auch dessen widergöttliche Personifikation zu beseitigen, drittens das Böse zwar als nothwendiges Durchgangsmoment des Guten, aber doch nur als Durchgangsmoment in kreatürlicher Sphäre zu begreifen, welches in die Sphäre der Göttlichkeit niemals hineinragen kann, dafür aber auch aus der eignen Brust des Geschöpfes entspringt, viertens das Uebel und die Unvollkommenheit der irdischen Glückseligkeit als blosse Folge der menschlichen Sünde zu rechtfertigen und als eine göttliche Erziehung der Geschöpfe durch Prüfung und Strafübel zu glorificiren.

Dieser Fortschritt im Begriff der Sittlichkeit, welcher nach dem vorher Gesagten den Wegfall der Naturgötter zu Gunsten des einen, absoluten, geistigen Gottes nach sich ziehen musste, war deshalb nothwendig, weil das Hinausprojiciren des Uebels und des Bösen in einen persönlichen Widergott zwar eine radikale Lösung beider Probleme zu bieten scheint, aber in Wahrheit doch nur eine Verschiebung derselben in eine Sphäre, wo sie erst recht unlösbar werden, bedeutet. Sollte der Ausweg der Germanen, die Götterwelt selbst in Schuld zu verstricken, vermieden und dem geistigen Gott seine absolute Heiligkeit gewahrt werden, so blieb nichts übrig, als auf jene anscheinend so einfache und radikale Lösung zu verzichten und das Problem von Neuem im Menschenherzen aufzunehmen, von wo es doch nur gewaltsam in das Herz Arimans hinein übertragen war, — so musste der Process der Sünde und Versöhnung auf Basis der Heteronomie einer vertieften Lösung entgegengeführt werden. Die Hauptschwierigkeit, die solchem Verzicht entgegenstand, lag auf der Seite des Uebels, das sich doch immer nur mit grosser Gewaltsamkeit durch die Begriffe der Strafe und Prüfung erschöpfend erklären lässt, und darum konnte der Fortschritt in dieser Richtung nur von einem eminent optimistischen Volksstamm vollzogen werden, dessen Lebensfreudigkeit und Lebenszähigkeit gross genug war, um das Leben auch unter den widerwärtigsten Umständen immer noch als eine Wohlthat seines Gottes zu empfinden.

Kategorien liegt, sieht man am besten im Johannesevangelium, wo die Sonderung in Böcke und Schafe, in Teufelskinder und Gotteskinder in einer durch die Prädestination noch verschärften Gestalt durchgeführt ist.

Zu diesem Fortschritt vermochte das Parsenthum aus eigner Kraft nicht zu gelangen, weil es an seine Offenbarung gefesselt war, welche den ethischen Dualismus, den natürlichen Reinheitsbegriff und die Wiederherstellung der Reinheit mit Hilfe der Naturgötter zum Hauptinhalt hat; ein geoffenbartes Gesetz kann nie über einen gewissen Punkt hinaus reformirt, sondern dann immer nur durch ein anderes geoffenbartes Gesetz ersetzt werden, falls nicht mit dem ganzen Standpunkt der Heteronomie gebrochen werden soll. In dem Maasse aber, als die monotheistische Tendenz innerhab des Parsenthums erstarkte, reifte dasselbe dazu heran, durch eine inzwischen anderweitig herausgebildete monotheistische Offenbarungsreligion ersetzt und verdrängt zu werden; als im zehnten Jahrhundert n. Chr. Iran vom Islam erobert wurde, konnte der Uebergang von der alten zur neuen Religion als keine allzugrosse Veränderung und zugleich als eine Vereinfachung des Glaubens und als eine Erleichterung der ceremoniellen Verpflichtungen empfunden werden.

3. Das Ergebniss des Naturalismus.

Wir haben nunmehr den naturalistischen Henotheismus in allen seinen Hauptformen betrachtet. Wir haben gesehen, wie er sich aus der Beobachtung der Naturerscheinungen entwickelte und eine fortschreitende Tendenz zur Vergeistigung und Versittlichung der so gewonnenen Götter entfaltete. Wir haben verfolgt, wohin diejenigen Völker gelangten, welche in der Vergeistigung der vielen Göttergestalten nach menschlichem Vorbild zum Ziele zu gelangen suchten, und haben erkannt, dass und warum sie auf diesem Wege scheitern mussten; ebenso haben wir die Versuche betrachtet, die Vielheit der Götter in geordnete Systeme mit einheitlicher Spitze zusammenzufassen, und auch hier die Gründe des Misserfolges ans Licht gestellt.

Die Griechen und Römer kamen über einen bloss monarchischen Hauptgott nicht hinaus, weil der gleiche naturalistische Rechtstitel wie diesem auch den Nebengöttern zur Seite stand, weil er ein Wesen gleicher Art wie die vielen Götter blieb. Die Germanen gelangten zwar zu der Idee einer unpersönlichen sittlichen Weltordnung, aber dieselbe hatte ihre einzige Realität in dem Schuld- und Sühnebewusstsein der vielen Naturgötter, die sich selbst als nichtseinsollende wussten. Die Aegypter bauten zwar ein konkret-monistisches System aus, dessen

Spitze Eine absolute und doch in sich mannigfaltige Urgottheit bildete, aber indem sie in dieser Urgottheit nur den an und für sich bestimmungslosen Inbegriff aller natürlichen Bestimmungen sahen, machten sie dieselbe zur widerspruchsvollen Synthese eines an sich nichtigen Einen mit der realen Vielheit des natürlichen Daseins. Die Parsen endlich erkannten, dass das All-Eine Wesen, um in sich Eines und zugleich Grund aller Vielheit sein zu können, wesentlich Geist im supranaturalistischen Sinne des Wortes sein muss, aber sie liessen diesem absoluten Geist doch wieder einen physischen Leib, das Licht, durch dessen Besitz er wieder zum obersten unter den wesentlich gleichartigen, weil mehr oder minder vergeistigten, vielen Naturgöttern herabgedrückt wurde.

Der letzte und tiefste Grund des Misslingens der Vereinheitlichungstendenzen ist also überall derselbe, nämlich der von dem naturalistischen Henotheismus unabtrennbare Grundwiderspruch, dass die an und für sich ungeistige und unpersönliche Naturmacht zugleich als geistiger und persönlicher Gott angeschaut werden soll. Dieser Widerspruch, der sich anfänglich dem religiösen Bewusstsein ganz und gar verhüllt, muss allmählich mit fortschreitender Vergeistigung der vergötterten Naturmächte immer hervorstechender und unerträglicher werden; das ursprünglich von der Phantasie Zusammengeschaute muss endlich vom Verstande wieder auseinander gerissen werden. Ihm bleibt nur die Alternative: entweder ist die Naturkraft ein letztes, das erst den Geist aus sich erzeugt, aber weder hinter sich noch in sich hat, — dann ist die Religion eine nothwendige psychologische Illusion der Phantasie, die vom Verstande ebenso nothwendig aufgelöst wird; oder die Natur ist ein Produkt des hinter ihr und über ihr stehenden und sie durchwaltenden Geistes, — dann ist nicht mehr sie, sondern der Geist das Göttliche, dann ist die Religion eine Wahrheit, weil der Naturalismus eine Unwahrheit ist, dann ist die Religion auf naturalistischer Basis unmöglich und muss auf supranaturalistischer*)

*) Um Missverständnissen vorzubeugen, mache ich darauf aufmerksam, dass der Ausdruck Supranaturalismus hier nur in dem angegebenen Sinne verstanden, d. h. nur auf die Substanz oder das Wesen der Welt und nicht auf die Art und Weise ihres Wirkens im Process bezogen werden darf. In der christlichen Theologie steht dieser Supranaturalismus des absoluten Weltgrundes ganz ausser Frage, und deshalb bezieht sich in ihr der Ausdruck Supranaturalismus gewöhnlich auf das übernatürliche Hineinwirken Gottes in den natürlichen Process, wovon hier gar nicht die Rede ist.

Basis weiter geführt werden. Mit dieser Einsicht schwindet auch die Möglichkeit des Polytheismus, wenigstens desjenigen, der seine henotheistische Einheit aus einem naturalistischen Zusammenhang oder Identitätsverhältniss der vielen Göttergestalten schöpft; soll die Religion vor dem Verstande fortbestehen, so muss sie ebensosehr aufhören, Polytheismus wie Naturalismus zu sein.

Ob in der Alternative zwischen Naturalismus und Supranaturalismus das wissenschaftliche Bewusstsein zu Gunsten der einen oder der anderen Seite zu entscheiden hat, geht uns hier nichts an; wir haben es nur mit der Thatsache zu thun, dass das religiöse Bewusstsein von dem Augenblick an, wo ihm diese Alternative klar wird, zu Gunsten des Supranaturalismus entscheiden muss, da es so die volle Befriedigung seiner Bedürfnisse zu finden hoffen darf, während es im anderen Falle ohne Nöthigung seine eigene Abdankung unterzeichnen würde. Der Supranaturalismus ist also ein Postulat des religiösen Bewusstseins; dies ist das Ergebniss aller vergeblichen Versuche des letzteren, auf naturalistischer Basis seine Befriedigung zu finden. Ob das religiöse Bewusstsein, indem es der Nöthigung seines Bedürfnisses folgend sich zum Supranaturalismus wendet, sich nur in eine noch grössere Illusion versenkt als im Naturalismus, diese Frage kann hier nur in dem Sinne in Betracht kommen, dass eventuell die illusorische Unhaltbarkeit des neuen Standpunktes sich aus der folgerichtigen Entwickelung seines Inhaltes für das religiöse Bewusstsein selbst ergeben müsste. —

Als zweiter Gewinn nach der praktischen Seite des religiösen Problems ergiebt sich aus den bisherigen Betrachtungen die Unzulänglichkeit des Individualeudämonismus als subjektiver Grundlage des religiösen Verhältnisses. Dieser Individualeudämonismus erweckt den Schein, ausreichend zu sein, so lange sowohl die menschlichen Bedürfnisse und Wünsche als auch die Objekte des religiösen Verhältnisses den Boden der einfachsten Natürlichkeit nicht verlassen; aber sobald die Vergeistigung der menschlichen Kultur, und Hand in Hand mit ihr der Götter, beginnt, schiessen unwillkürlich neben dem Individualeudämonismus andere Grundpfeiler des religiösen Verhältnisses empor, so in Hellas der Schönheitssinn, in Rom der Socialeudämonismus, im Germanenthum die autonomsittlichen Instinkte der Treue, des tragischen Mitgefühls, der tapferen, opferwilligen Hingebung und des innerlichen Schuldbewusstseins. In Aegyten nimmt der Eudämonismus sogar eine

Wendung ins Transcendente und kehrt sich gegen das irdische Leben als gegen ein Nichtseinsollendes, indem er seinen Schwerpunkt ins Jenseits verlegt; im Parsenthum tritt an Stelle des ägyptischen Gegensatzes die vollkommene Harmonie des irdischen und transscendenten Eudämonismus, aber beide werden geadelt und sanktionirt, indem sie als Inhalt in das höhere formale Princip der göttlichen Heteronomie aufgenommen werden. Weil aber alle diese Principien, welche als Grundpfeiler des religiösen Verhältnisses dienen sollen, entweder selbst eudämonistisch sind, wenn auch nicht im gewöhnlichen Sinne des irdischen Eudämonismus, oder aber doch nur neben den Individualeudämonismus, nicht an seine Stelle treten, um ihn gänzlich zu verdrängen, so vermögen sie selbst ihre Leistungsfähigkeit nicht vollauf zu entfalten und dem Individualeudämonismus bleibt das letzte Wort.

So sah der Schönheitssinn der Hellenen seine Stellung darauf beschränkt, als Zierrath am Gewande des Individualeudämonismus zu gleissen, und ein baldiger Verfall des ästhetischen Geschmacks beeinträchtigte selbst den bescheidenen Werth, den er in dieser Stellung hätte haben können. Die Gluth des römischen Patriotismus und die Hingebung an die Förderung des Vaterlandes konnte nur so lange das religiös-sittliche Streben der römischen Bürger ausfüllen, als die Eroberungsaufgabe des römischen Weltreiches noch nicht erfüllt war; als dieses die Machtsphäre des Mittelmeeres umspannte, da blieb den römischen Unterthanen des Kaisers so wenig für das Vaterland zu thun übrig wie den unterworfenen Völkerschaften, und der Individualeudämonismus forderte nach der langen Entthronung in um so reflektirterer und raffinirterer Gestalt seine Rechte zurück, um seine Unfähigkeit mit den grellsten Farben in die Bücher der Geschichte einzuzeichnen. Das sittliche Gefühl der Germanen vermochte sich wohl in die tragische Perspektive einer universellen Sühne zu vertiefen, aber doch nicht, diese sühnende Vernichtung als ein durch eigene Anstrengung zu förderndes Ziel zu ergreifen; der Individualeudämonismus der Götter und Menschen behauptete das Feld, indem er das als unentrinnbar gewusste und als verdient anerkannte Ende durch Verlängerung des elenden Weltzustandes wenigstens noch ein Weilchen hinauszuschieben bemüht war. Die ägyptische Sehnsucht nach einem ewigen seligen Leben des unsterblichen Individualgeistes bei den himmlischen Göttern entzieht einerseits dem Geiste die physische und

psychische Grundlage und damit allen Inhalt des Lebens und andererseits behandelt sie den Geist selbst als ein Naturding, eine Materie feinerer, ätherischer Art; auf alle Fälle steigert sie durch Verlegung ins Jenseits den Individualeudämonismus, anstatt ihn zu brechen und zu überwinden, denn Verfeinerung oder Raffinement ist niemals Versittlichung. Die parsische Erhebung der Heteronomie zum Princip der religiösen Ethik scheitert wieder daran, dass jedes Verständniss von der Verschiedenheit und dem Gegensatz zwischen Heteronomie und Eudämonismus fehlt, und beide in reflexionsloser Indifferenz konfundirt sind; daraus entspringt trotz der theoretischen Veranstaltung der Heteronomie die praktische Folge, dass der Mensch das heteronome Gesetz nur als Wegweiser zur Befriedigung seines Eudämonismus ansieht und behandelt.

So triumphirt faktisch und praktisch überall der Individualeudämonismus über die höheren Strebungen, welche sich Hand in Hand mit der anthropoiden Vergeistigung oder theologischen Systematisirung des Henotheismus neben ihm Geltung zu verschaffen suchen, und dies kann auch gar nicht anders sein, so lange der Boden des Naturalismus nicht principiell und total verlassen wird. Denn so lange die Götter als Naturmächte, und die Naturmächte als göttlich gelten, stehen die natürlichen Bedürfnisse und Wünsche des Menschen unter göttlicher Sanktion, und kann der Mensch gar nicht darauf kommen, die Wünsche fahren zu lassen, denen durch gute Gaben zu willfahren, das Wesen seiner für gut geltenden Götter ausmacht. Erst der Supranaturalismus eröffnet die Möglichkeit, principiell über den positiven Individualeudämonismus hinaus zu gelangen, wenngleich mit dieser Möglichkeit noch keineswegs sogleich die Verwirklichung eines solchen Fortschrittes gegeben ist. —

Der Fortgang vom Naturalismus zum Supranaturalismus kann sich nun in zwiefacher Richtung vollziehen; entweder wird an dem monistisch gefassten Henotheismus das Hen betont oder der Theos, im ersteren Falle wird der Henotheismus zum abstrakten Monismus, im letzteren Falle zum Theismus oder Monotheismus. Der abstrakte Monismus negirt den Naturalismus zunächst nur negativ, indem er die Natur für ein unwahres, illusorisches, nichtseinsollendes Sein erklärt gegenüber dem wahren, Einen, reinen und absoluten Sein des Hen; der Theismus negirt den Naturalismus positiv, indem er die geistige Persönlichkeit des absoluten Gottes als den über alle Natürlich-

keit erhabenen Grund der Natur bestimmt. Aber der abstrakte Monismus kann bei der bestimmungslosen Leerheit seines Absoluten nicht stehen bleiben, und die Bestimmungen, welche er ihm giebt, müssen, da sie natürlich nicht sein dürfen, geistig sein; der Theismus wiederum kann bei der anthropopathischen Persönlichkeit nicht stehen bleiben, weil sie auf dem Boden der natürlichen Individualität ruht, also selbst eine in die Natürlichkeit zurückfallende Bestimmung ist, und postulirt deshalb den Begriff einer absoluten, über die endlich-menschliche Persönlichkeit unendlich erhabenen, rein geistigen Persönlichkeit. Indem so der abstrakte Monismus das ursprünglich bestimmungslos gemeinte Absolute vergeistigt, und der Theismus den ursprünglich anthropopathisch-persönlich gedachten Gott verabsolutirt, steuern beide auf dasselbe supranaturalistische Ziel des Einen geistigen Absoluten oder des Einen absoluten Geistes hin. Der abstrakte Monismus erscheint anfänglich als kein reiner Supranaturalismus, weil seine bloss negative Stellung gegen die Natur bei dem Mangel eines positiven Halts den praktischen Rückfall in die krasse Natürlichkeit trotz der behaupteten Unwahrheit derselben psychologisch fast unvermeidlich macht; der Theismus erscheint ebenfalls zuerst nicht als reiner Supranaturalismus, weil er selbst nach Abstreifung aller Anthropomorphismen noch lange Zeit in nicht bloss symbolisch gemeinten Anthropopathismen stecken bleibt. Aber beide ergreifen doch mit vollem Bewusstsein ein wesentlich supranaturalistisches Princip, und die Arbeit ihrer Entwickelung besteht darin, dieses Princip zu immer reinerer Durchbildung zu bringen. Es lässt sich aber auch schon hier erkennen, dass diese Aufgabe in vollendetem Maasse nur dann gelingen kann, wenn beide die Einseitigkeit ihres Ursprungs vollständig überwunden und damit den Gegensatz, in dem sie zu einander stehen, aufgehoben haben, d. h. in einem dritten zusammengetroffen sind, das keines von beiden mehr ist, sondern die Erfüllung dessen, was beide unbewusst anstrebten: der konkrete Monismus.

B. Der Supranaturalismus.

I. Der abstrakte Monismus
oder die idealistische Erlösungsreligion.

1. Der Akosmismus im Brahmanismus.

Wenn im Henotheismus das Bewusstsein des Widerspruchs zwischen der Vielheit der Göttergestalten und der Einheit des in allen gesuchten Göttlichen erst dann erwacht, nachdem der Process der Vergeistigung der Göttergestalten schon begonnen hat, so kann dieser Widerspruch die eingeschlagene Bewegungsrichtung nicht mehr hemmen, weil das religiöse Gemüthsinteresse an den vergeistigten Götterindividualitäten bereits zu stark geworden ist, um sich von dem Verstandesinteresse an einer reinlichen Lösung desselben aus dem Sattel werfen zu lassen. Wenn dagegen das Bewusstsein dieses Widerspruchs in einem träumerisch und grüblerisch veranlagten Volksstamme lebendig wird, bevor die Einzelgötter in einen nennenswerthen Vergeistigungsprocess eingetreten sind, dann kann das Interesse an der Lösung dieses Widerspruchs so stark werden, dass der Glaube an die Existenz der Einzelgötter ins Schwanken geräth, und das religiöse Bewusstsein sich nur bei dem Einen zu beruhigen vermag, das als das wahrhaft Göttliche in allen Sondergestalten verehrt wurde. Dieser Process vollzog sich in Indien, wo grade wegen des eigenthümlichen Hanges zu spekulativer Vertiefung das religiöse Bewusstsein der Frömmsten und Gebildetsten an der Vielheit der Naturgötter Anstoss nahm, und in der Inbrunst seiner eigenen Andachtsgluth das immanente Göttliche unmittelbar ergriff, das ihm in jenen Naturgöttern nur unter mehr oder minder unangemessenen Verhüllungen entgegengetreten war.

Die verschiedensten Himmel-, Sonnen- und Gewittergötter waren, wie wir gesehen haben, mit Bezeichnungen geehrt worden, welche

jeden von ihnen zum Range einer absoluten Gottheit erhob. Unter solchen Beiwörtern fanden sich nicht nur visvakakshus, alles sehend, visvavyakas, alles umfassend, visvavedas, alles wissend, sondern auch visvakrit, visvakarman, alles machend und Pragâpati, Herr aller lebenden Wesen. Visvakarman wird z. B. Indra und Surya, visvakrit Agni genannt, und beides in den Brahmanas identificirt. Nun ist es bekanntlich einer der gewöhnlichsten mythologischen Vorgänge, dass ein Gott, der mehrere stehende Beiwörter hat, sich dadurch in mehrere Götter spaltet, dass diese Beiwörter zu Eigennamen werden. So werden denn auch Visvakarman und Pragâpati vielfach so angerufen, als ob sie selbstständige Götter wären, und doch war es für die Dichter solcher Gesänge keine unbekannte Sache, dass beides gemeinsame Beiworte der obersten Götter seien. Grade weil jedes dieser beiden Prädikate den wichtigsten Göttern gemeinsam war und doch einer mythologischen Verselbstständigung nicht widerstrebte, konnten die so gewonnenen neuen Götter dem religiösen Bewusstsein als ein Fortschritt gleichzeitig zur Einheit und zur Absolutheit gelten, letzteres um so eher, als die Bezeichnungen selbst auf eine absolute Gottheit hinwiesen. Ein Anbeter des Visvakarman oder des Pragâpati konnte sich dem Glauben hingeben, in dem angerufenen Allschöpfer oder Herrn aller Lebewesen nicht nur den wahren, höchsten und absoluten Gott ergriffen zu haben, sondern auch zugleich denjenigen, welchen er und seine Volksgenossen eigentlich und in Wahrheit angerufen hatten, wenn sie zu Surya, Indra oder Agni flehten. Da auch Pragâpati als Schöpfer aller Dinge verehrt wird, so ist er mit Visvakarman als identisch zu betrachten und beides sind nur zwei Namen für denselben Begriff, so lange er als solcher festgehalten wird; dies leuchtet aus den Brahmanas deutlich genug hervor, wenn stellenweise beide als Wechselbegriffe auftreten.

So scheint sich hier ähnlich wie bei dem persischen Ahura mazda eine Art von Monotheismus zu entwickeln, und doch verliert sich dieser Keim wieder, ohne zur selbstständigen Entwickelung zu gelangen. Den Grund dafür dürfen wir wohl darin suchen, dass ein abstrakter Schöpfer und Herr, ein bloss durch Abstraktion aus gemeinsamen Eigenschaften anderer Götter gewonnener Gott zu sehr unfassbarer Schemen war, um dem Anschaulichkeitsbedürfniss einer so niedrigen Kulturstufe Genüge zu thun, und dass seine Existenz zu wenig sicher gestellt schien, um der religiösen Skepsis einen festen Damm ent-

gegenzustellen. Von Wichtigkeit waren diese Konceptionen dadurch, dass sie mit dem Gedanken vertraut machten, die vielen Götter als Manifestationsformen eines hinter, über und in ihnen seienden absoluten Gottes zu betrachten; aber an und für sich konnten sie die einmal aufgeregten Zweifel des religiösen Bewusstseins nicht beschwichtigen. Entweder wurden sie in ihrer unanschaulichen Abstraktheit festgehalten, dann unterlagen sie diesen Zweifeln in noch weit höherem Grade als die Existenz der Naturgötter; oder sie wurden selbst veranschaulicht, um dadurch dem religiösen Bewusstsein näher gerückt zu werden, dann sanken sie in die Reihe der übrigen Naturgötter herab, und vermehrten bloss deren Vielheit um einen oder zwei Einzelgötter. Im ersteren Falle ist das Bestreben einer wirklichen Erhebung des Göttlichen über die Natur vorhanden, aber es bleibt erfolglos, weil ihm der feste Stützpunkt der Anschauung und religiösen Erfahrung fehlt; im letzteren Falle bleibt das reformatorische Streben in der Natürlichkeit des Göttlichen stecken und lässt es mit denselben Mängeln wie die übrigen Naturgötter behaftet sein. So wurde z. B. Pragâpati zur Hälfte sterblich, zur Hälfte unsterblich gedacht, und seine Verwandtschaftsbeziehungen zu anderen Göttern gaben namentlich in Bezug auf seine Tochter Ushas Gelegenheit zu Anstössigkeiten.

Dies musste aber ebenfalls, wenn auch auf umgekehrtem Wege, der Skepsis neue Nahrung geben, und es ist höchst charakteristisch für den Entwickelungsgang des religiösen Bewusstseins in Indien, dass hier allein die religiöse Skepsis Eingang in die heiligen Schriften selbst gefunden hat, also dadurch gewissermaassen als nothwendige Durchgangsstufe vom Naturalismus zum abstrakten Monismus officiell anerkannt ist, während überall sonst die Skepsis als etwas Antireligiöses aus den heiligen Schriften der Völker verbannt bleibt. Die Skepsis ist eben hier nicht eine gegen die Religion gleichgültige oder gar feindselige Verstandeskritik, sondern es ist das andächtige Ringen des religiösen Bewusstseins nach einem tieferen, erhabeneren, einheitlicheren Inhalt, welches nur geweckt und angestachelt wird durch die damals noch mehr gefühlten als gedachten Widersprüche des Ueberlieferten. Die Skepsis wurde äusserlich dadurch begünstigt, dass der Gewittergott Indra den übrigen den Rang abgelaufen hatte, welcher nicht wie Himmel und Sonne an und für sich wahrnehmbar, sondern ls ein hinter dem Wolkenvorhang verborgener, nur aus seinen Wir-

kungen erschliessbar ist; darum richten sich die Zweifel zumeist gegen die Existenz des Indra, und ihre Bedeutung ist darum nicht geringer, wenn sie durch die Gewalt eines grundlosen Glaubens niedergeschlagen werden. Der spätere Brahmanismus aber durfte diese Zweifel als willkommene Bestandtheile der heiligen Schriften stehen lassen, weil ihm die Realität der Götter in der That nur als eine scheinbare, illusorische, wenngleich als eine mit derjenigen der Welt auf gleicher Stufe stehende gilt.

Was man erstrebte, war eine über den Naturgöttern stehende, in ihnen sich manifestirende Gottheit, das Eine Absolute, für das zunächst jedes Wort ebenso wie der Begriff fehlte. Alle bisherigen Bezeichnungen des Göttlichen waren der Anschauung der Naturmächte entnommen; jetzt aber suchte man etwas, das nicht mehr Himmel, Sonne und Blitz wäre, sondern das diesen immanente Uebernatürliche, das in diesen Naturerscheinungen sich manifestirende Wesen, den grossen Geist, der an der Natur bloss seinen Leib hat, aber selbst höher ist als sie. Dieser grosse Geist musste als absoluter Weltgrund gedacht werden, der als solcher nicht selbst wieder von etwas anderm begründet oder gesetzt sein konnte, also Aseität besass, d. h. nur durch Selbstsetzung entstanden zu denken war, wenn er überhaupt entstanden gedacht werden sollte. Das Mahan Atma (= *μεγὰ πνεῦμα*) athmete sich selbst, ohne zu hauchen; d. h. es hat sein Dasein in sich selbst, ohne dass seine (zeitlos-ewige) Selbstsetzung als materieller Vorgang, als Emanation zu denken ist. In diesem zugleich spiritualistischen und monistischen Gedanken des Mahan Atma oder grossen Geistes ist das Eine Absolute erreicht, das wahre Sein oder Wesen, welches allen seinen himmlischen und irdischen, göttlichen, menschlichen und thierischen Manifestationen immanent ist; aber so ist es doch blosses Gedankenpostulat, dem die religiöse Gewissheit und die Brauchbarkeit zum Objekt des religiösen Verhältnisses noch ebensosehr, wenn nicht in weit höherem Grade, abgeht als dem Visvakarman und Pragâpati. Wenn schon die Existenz der natürlichen sinnenfälligen Einzelgötter zweifelhaft ist, wie viel mehr die Existenz eines sie hervorbringenden und in ihnen waltenden absoluten Geistes!

Hier erst tritt die dem indischen Volksstamm eigenthümliche Wendung ein, der grösste Einzelschritt, der sich jemals in der Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins vollzogen hat. Dieselbe sehnsüchtige Inbrunst des religiösen Bewusstseins, welche durch

ihren glühenden Drang nach Vertiefung die Existenz der objektiven Götter in Frage stellte, eroberte sich als höchsten Lohn ihres Ringens den subjektiven Gott, den die Welt bis dahin nicht geahnt hatte. Wenn die Götter der sinnlichen Wahrnehmung auf ihren Thronen wankten, weil sie einem tieferen Bedürfniss der frommen Andacht nicht Genüge zu thun vermochten, so trat an ihre Stelle der Gott der unmittelbaren inneren Erfahrung, der intellektuellen Anschauung. Das Göttliche, das draussen den Sinnen so nahe zu liegen schien, so lange man sich damit begnügte, es im Natürlichen zu suchen, das aber um so ferner und ungreifbarer hinter der Naturerscheinung sich verbarg, je mehr man es in seiner Erhabenheit über diese zu erfassen suchte, dieses Göttliche ergriff nun auf einmal das religiöse Bewusstsein als den innersten Kern des eignen Selbst, als das substantielle Wesen des Ich; das so fern Gesuchte war mit einem Schlage gefunden, als dem Geiste die Erleuchtung aufging, dass es das Allernächste sei.

Wenn das Mahan Atma nicht bloss das Himmlische sondern auch das Irdische hervorgebracht, wenn es nicht bloss das den Göttern, sondern auch das den Menschen und Thieren unbewusst zu Grunde liegende Wesen war, dann musste man es auch in der Tiefe des eigenen Geistes ebensowohl erkennen können wie in Surya, Indra oder Agni; hier wie dort hatte man es bisher nur in Unwissenheit und Verblendung übersehen. Aber wie dort das Mahan Atma nicht Surya, nicht Indra und nicht Agni ist, sondern das ihnen innewohnende Göttliche, so kann es auch hier auf Erden nicht ich, nicht mein Weib, nicht mein Kind sein, sondern dasjenige an mir, was nicht Ich ist, was nicht natürliche Individualität ist. Darum gebe ich ja Surya, Indra und Agni als Götter auf, weil in ihnen der eigentliche Gott sich nicht als Gott in seinem höchsten und eigentlichsten Sinne, sondern als Nichtgott offenbart; wie sollte ich nun in Kreaturvergötterung zurückfallen, da in mir, meinem Weib und meinem Kind sich Gott erst recht als Nichtgott offenbart! Und doch verlange ich danach, ihn sich mir als Gott offenbaren zu sehen, und kann diese Offenbarung nirgends zu finden hoffen, wenn ich sie nicht in mir selbst finde. In mir, der ich als natürliche Individualität nur eine nichtgöttliche Offenbarung Gottes bin, muss ich eine göttliche Offenbarung Gottes antreffen, wenn ich Gottes als eines sich mir unmittelbar bezeugenden sicher sein soll. Das Wesen, welches hinter mir als Erscheinung steckt, das wahre

Selbst, welches nicht mehr mit meinem Ich zusammenfällt, sondern unendlich höher als dieses ist, das muss das Göttliche sein, muss jenes höchste ewige Selbst der Welt sein, das Eines ohne ein Zweites ist. So verliert im Sanskrit das Wort Atma oder Atman die Bedeutung von Athem, Hauch, Seele oder Geist viel früher als etwa das Wort *πνεῦμα* im Griechischen und geht in die Bedeutung von Selbst, *αὐτός*, *ipse* über; aber es geht auch weit über die Bedeutung des Pronomen *reflexivum* hinaus, und schwingt sich zur Bezeichnung der höchsten metaphysischen Abstraktion empor, welche wir nur durch die Worte Wesen oder Absolutes wiedergeben können.

Mit dieser Abstraktion ist das Atma doch zunächst nur negativ bestimmt als Nichtich und Nichtdu und Nichtdieses; aber die religiöse Anschauung besitzt noch immer keinen Halt, um den abstrakten metaphysischen Gedanken des in allen Erscheinungen immanenten Wesens sich zur unmittelbaren positiven Gewissheit einer zweifellosen Realität zu erheben, und darum fordert diese metaphysische Konception des in mir und allen übrigen Individuen sich darstellenden Einen wahren Selbst noch eine positive Ergänzung von Seiten der anschaulichen Erfahrung des religiösen Gefühls. Die der wahren Göttlichkeit entsprechende Offenbarung des Mahan Atma in meiner nichtgöttlichen natürlichen Individualität kann nur in etwas bestehen, was allen natürlichen Regungen und Strebungen so fern als möglich und dem Göttlichen so nahe als möglich liegt, und was könnte das anders sein als die inbrünstige Andachtsgluth des religiösen Bewusstseins, mit welcher dasselbe von allem Natürlichen und Nichtgöttlichen abstrahirt und sich in seinen einheitlichen, absoluten, göttlich geistigen Grund versenkt! Der Wunsch, das sehnsüchtige Verlangen nach Gott ist also selbst die göttliche Offenbarung Gottes; in ihm erweist Gott sich als der meinem subjektiven Bewusstsein unmittelbar Immanente, als das absolute Subjekt, das in meinem individuell beschränkten Subjekt unter Abstraktion von dieser individuellen Beschränktheit sich selbst Objekt wird, zum göttlichen Selbstbewusstsein gelangt. Dieser Wunsch, dieses Verlangen, diese religiöse Inbrunst heisst Brahma,*) und darum ist Brahma die subjektive Bezeichnung des absoluten Geistes wie Mahan Atma die objektive.

*) Dass diese Etymologie die allein richtige ist, geht erstens daraus hervor, dass Brahman ursprünglich Beter bedeutet und mit diesem Worte eine besondere

Alle anthropomorphischen Göttergestalten des naturalistischen Henotheismus hatten auf die Menschen wohl gute oder üble Einwirkungen geübt, aber sie waren ihm äusserlich geblieben, wie ein Mensch dem andern; jezt zum ersten Mal ist der Gott in ihrer Brust ihrem Bewusstsein aufgegangen, der Gott, in dem sie leben, weben und sind. Errungen ist er dadurch, dass von allen nichtgöttlichen Manifestationen Gottes, von aller Vielheit des ungöttlichen Daseins abstrahirt, und der Sinn allein auf das Eine gerichtet wird, das als das wahrhaft göttliche Sein allem objektiven Dasein und subjektiven Insichsein zu Grunde liegt.

Insofern der Monismus des absoluten Geistes (des Mahan Atma) sich in Indien darstellt als Abstraktion von der Welt der Vielheit und als Koncentration des religiösen Bewusstseins auf seinen absoluten Grund als absolutes Ziel, gestaltet er sich zum „abstrakten Monismus“. Liegt die Wahrheit und Stärke der indischen Religion darin, dass sie sich zum Monismus des absoluten Geistes erhebt, so liegt ihre Unwahrheit und Schwäche darin, dass sie denselben nur als abstrakten zu verwirklichen weiss. Es liegt aber in der Natur der Sache, dass, wo der Schritt über den Pluralismus hinweg zum Monismus überhaupt gelingt, der letztere zunächst im grellsten Gegensatz zum ersteren, also in möglichst einseitiger Schärfe der Abstraktion ergriffen werden muss, und deshalb taucht nicht nur in Indien sondern auch in Hellas (Parmenides) und später in der christlichen und muhammedanischen Mystik und Philosophie der Monismus stets in Gestalt eines abstrakten Monismus auf, der die Einheit mit dem Preisgeben der Wahrheit und Realität des Vielen bezahlt. In Indien aber kommt noch dazu, dass das Eine wahrhaft Seiende unmittelbar auf dem Wege der inneren Versenkung des religiösen Bewusstseins

Art andächtig betender Priester bezeichnet wurde, und zweitens daraus, dass Brahma ursprünglich Brahmanaspati genannt wurde, d. h. Herr des Gebetes, dieses Wort aber mit Brihaspati abwechselt, wodurch Brih (brennen) als Wurzelwort von Brahma ausser Zweifel gestellt ist. Brahmanaspati erfüllt mit seiner lieblichen Zunge die drei Welten, mit seiner Kraft und seiner Stimme hält er die Enden der Erde, bläst die Mächte der Finsterniss auseinander und verschafft den Menschen Reichthum. Er tritt als Mittler zwischen den Beter und die übrigen Götter (wie Agni, das Feuer, als Mittler zwischen den Opfernden und die Götter), er steigt als die heilige zauberhafte Wirkungskraft des priesterlichen Gebetes zum Himmel empor und zwingt die Götter zur Erhörung desselben. Ihm werden auch die Werke Indras zugeschrieben, ja, er heisst sogar Vater der Götter (die ohne Gebet und Opfer nichts wären).

in sich selbst, nicht auf dem Wege der Reflexion über das objektiv Gegebene errungen wird, also seine Gewinnung abhängig erscheint, wo nicht zusammenfällt, mit der Abstraktion vor allen nichtgöttlichen Manifestationen des Absoluten als dem unwahren, zu überwindenden Scheindasein; der indische Monismus ist also die Kehrseite eines subjektiven Idealismus, und deshalb noch sicherer als etwa der eleatische oder spinozistische Monismus dazu verurtheilt, abstrakter Monismus zu sein. Der wahre konkrete Monismus, der die Realität des Vielen nicht aus- sondern einschliesst, kann weder unmittelbar aus dem Naturalismus erwachsen, noch kann der abstrakte Monismus von selbst in ihr umschlagen; um ihn zu erzeugen, dazu braucht die Geschichte den Durchgang durch den Theismus, und das vorhergehende völlige sich Ausleben sowohl dieses wie des abstrakten Monismus.

Das Brahma wird nun von den Veden*) und dem Gesetzbuch des Manu folgendermaassen geschildert. Es ist das Seiende, die höchste Gottheit der Gottheiten, der eine Gott, in allen Wesen verborgen, aller Wesen innere Seele, alle Wesen bewohnend oder in ihnen innewohnend (immanent), der innere Zeuge, der all unser Thun schweigend beobachtet, der All-Einige, des Alls Erfüller, die Quelle aller Wesen, die Wurzel aller Kreaturen, ihre Ruhestätte, ihre Grundlage. Alles Bestimmte, was ich wahrnehmen oder denken kann, ist nicht das Brahma; dieses ist nur die Negation aller Bestimmtheit. Nicht das, *was* gedacht oder erkannt wird, ist das Brahma, sondern das, *wodurch* gedacht und erkannt wird (das absolute Denken in seiner Individualfunktion oder das absolute Subjekt, das dem eingeschränkten Subjekt zu Grunde liegt). Jede Bestimmung würde als Beschränkung, Verendlichung des abstrakt Einen erscheinen, und jede Eigenschaft ist eine Bestimmung, darum kann das Brahma nur schlechthin eigenschaftslos und bestimmungslos, als das unbestimmte leere Sein gedacht werden. Alle näheren Angaben beziehen sich entweder auf das Verhältniss des Einen zum Vielen, wie die des zu Grunde Liegens und der Immanenz, oder sie sind rein negativ, d. h. Ausschliessungen bestimmter Prädikate, nicht Zuertheilungen solcher. So heisst das Brahma ungeboren, unsterblich, unvergänglich, ewig,

*) Es kommen hier natürlich nicht mehr die älteren Hymnen, sondern die Brahmanas (liturgisch-didaktischen Inhalts) und Sutras (Ergänzungen und Erläuterungen), namentlich aber die Upanischaden (Sitzungen) in den Brahmanas, als älteste und reinste Quellen der Brahmalehre, in Betracht.

ohne Glieder und Theile, ohne Zweiheit (d. h. ohne innere Mannigfaltigkeit), unterschiedslos, ohne Ton, ohne Farbe, ohne Gestalt, ohne Grösse, ohne Schmuck, ohne Wandel (veränderungslos), ohne Sehnsucht, ohne Handlung; nicht giebt es für dasselbe ein Erschaffenes noch ein Schaffendes. Es ist feiner als das Feine, alles durchdringend, endlos, ohne Leere, in der Leere, doch über die Leere hinaus, dem reinen Raume gleich, weder erkennend noch nicht erkennend, ohne Denken denkend. Hier sieht man, wie bereits Widersprüche zu Hilfe genommen werden, um einerseits die Bestimmtheit des bewussten menschlichen Erkennens vom All-Einen abzuwehren, und andererseits es doch als das absolute Subjekt alles Denkens, als das in allen Göttern und Menschen Denkende und Erkennende festzuhalten. Für sich denkend soll es nicht sein, aber doch nicht denkunfähig, weil es sonst nicht das in dem Individuum Denkende sein könnte; an sich ist es nur absolutes Subjekt und unbewusstes substantielles Wissen, und zum Bewusstsein kommt es nur in den beschränkten Individuen.

Extensiv ist es dem unendlichen leeren Raume oder dem Punkte zu vergleichen; dem ersteren als allumfassendes und alldurchdringendes, dem letzteren als grösseloses, ausdehnungsloses. Qualitativ ist es dem Aether (Akasa) und dem Licht zu vergleichen, dem ersteren als das Feinste, alles Erfüllende, dem letzteren als das Reinste; wie man in das reine Licht (die Sonne) schauend, nichts sieht, weil es einem schwarz vor den Augen wird, so auch wenn man sich in die Anschauung des Brahma versenkt. Aether und Licht sind ebenso wie Raum und Punkt nur Bilder für das Brahma; das Licht gilt unter diesen als das treffendste, weshalb der Brahmane täglich zuerst zur aufgehenden Sonne betet und in ihrem Anschauen versunken der Tiefe der Gottheit näher zu kommen sucht. Solches Verhalten erscheint uns sonderbar, die wir vor Allem nach Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe zu streben gewohnt sind; aber es kann nur natürlich genannt werden für ein mit der Phantasie denkendes Volk, dessen Sprache selbst nur im Bilde den Begriff zu erfassen vermochte. So bewegen sich denn auch alle Versuche der Auseinandersetzung der Brahmalehre in mehr oder minder bildlichen Wendungen, aus denen der Begriff wohl deutlich genug hervorleuchtet, jedoch ohne für sich selbst zur vollen Präcision zu gelangen; man bekommt die begrifflichen Kerne niemals sauber ausgeschält in den Mund, sondern

stets nur in den Schalen, die man mit zerbeissen muss, d. h. die Begriffe implicite in bildliche Vorstellungen eingehüllt. „Wie das Oel im Samenkorn, wie die Butter in der Milch, wie das Feuer im Holze, so wird der Atma erfasst von dem, der ihn mit wahrer Busse erschaut.“

Ebenso bewegen sich auch die Versuche, das Verhältniss des Einen zum Vielen zu bestimmen, und die Möglichkeit von der Vielheit des Scheins trotz der abstrakten Einheit des Wesens klar zu machen, in blossen Bildern. Wie die Sonne im bewegten Wasser vielfach erscheint, und wie der Sonnenstrahl von verschiedenen Gegenständen verschieden zurückgeworfen wird, so erscheint das einfach Eine, in sich Unterschiedslose vielfach und verschieden in der Welt; wie der reine Krystall durch eine bunte Blume gefärbt erscheint und doch farblos bleibt, so bleibt das Eine unberührt von den Wandlungen der Welt. Diese Bilder sind nur darum unzulänglich, weil sie, wenn auch in veränderter Form, das voraussetzen, was sie erklären wollen, die Möglichkeit vielfachen verschiedenen Daseins (Wasser, spiegelnde Gegenstände, farbige Blumen) trotz der einfachen Einheit des Wesens. Diese Unzulänglichkeit liegt aber nicht an der Unangemessenheit der bildlichen Form als solchen oder an der ungeschickten Auswahl der Bilder, sondern an der tiefsten unlösbaren Verlegenheit des abstrakten Monismus selbst: wenn man durch Abstraktion von aller vielseitigen Bestimmtheit zur leeren Einheit gelangt ist, so giebt es von dieser keinen Rückweg mehr zur Welt. Wie sollte das ewige, wandellose, unterschiedslose, in sich beruhende Eine dazu kommen, sich von selbst in die Zeitlichkeit, den Wandel, die Unterschiede, die Bewegung und die Vielheit zu stürzen? Was könnte das göttliche wahre Sein veranlassen, sich zu einem unwahren und ungöttlichen Schein zu entäussern?

Diese Frage verlangt eine Antwort; wenn der Brahmanismus sie schuldig bliebe, so hätte er niemals die Bedeutung einer religiösen Weltanschauung erlangen können, — wenn seine Antwort mehr als eine Scheinlösung des Problems böte, so würde keine andere Weltanschauung mit ihm konkurriren können. Seine Antwort lautet: die Maya. Nichts anderes als die Maya ist schuld daran, dass das Eine nicht ruhendes Eines blieb, und dass uns das Eine als veränderliches Vieles erscheint. Die Maya aber ist in unserer heutigen Redeweise die Illusion.

Diese Bedeutung ist aber selbst erst eine allmählich entwickelte,

nicht die Grundbedeutung, obwohl sie in dieser von Anfang an implicite drinsteckt. Ursprünglich bedeutet Maya in der Vedensprache den Trieb des rein Ideellen nach Selbstentäusserung, Selbstentlassung, oder Selbstentfaltung. Nach der vollendeten Durchbildung des Brahmagedankens war freilich ein solcher Trieb, eine Sehnsucht oder ein Verlangen nach Selbstentäusserung in dem absolut ruhenden ausgeschlossen; aber die ursprüngliche Fassung des Mayabegriffes ist eben vor diese vollendete und konsequente Durchbildung des Brahmabegriffes zu setzen. Anfänglich überwiegt die Annahme, dass die Erscheinungswelt nicht dasein könnte, wenn das Wesen nicht das Verlangen gehabt hätte, zu erscheinen, und dieser Manifestationstrieb kann wieder in zwiefacher Beleuchtung gesehen werden.

Die ältere Auffassung ist wohl die, in der Selbstentäusserung des Einen zur Welt der Vielheit eine anerkennenswerthe Selbsthingabe, in der Selbstzerstückelung ein dankenswerthes Opfer zu erblicken; die spätere konsequentere Ansicht aber geht dahin, in dem Schöpfungsdrang ein dem Zeugungstrieb verwandtes und gleich ihm schamwürdiges, ungöttliches Gelüste zu erkennen. Die erstere Auffassung ist noch in dem naiven Optimismus und Eudämonismus des Naturmenschen befangen, welcher es dem Schöpfergott Dank weiss, dass er ihn und die Welt geschaffen; die letztere betrachtet hingegen den Uebergang des Einen in die Scheinwelt der Vielheit bereits als eine bedauerliche Verirrung. Die erstere Auffassung ist ausserdem auch in metaphysischer Hinsicht noch als naturalistisch zu bezeichnen, sei es, dass sie die Entäusserung des naturalistisch und materialistisch gedachten Einen als Emanation oder Ausströmung, sei es, dass sie dieselbe als vielfach wiederholte Zeugung betrachtet, und es zu dem Behuf sich successive in je ein Thierpaar und Menschenpaar verwandeln und in diesen Gestalten sich fortpflanzen lässt. „Wie die Funken aus der Flamme oder dem glühenden Eisen hervorgehen tausendfach, so gehen alle Wesen hervor aus dem Unveränderlichen und kehren in dieses zurück“. Der kultisch-symbolische Ausdruck dieser kosmogonischen Ansichten ist das schon oben erwähnte Pferdeopfer, der König der Opfer.

Wenn auch diese Ansicht sich durch ihre Sinnenfälligkeit dem Volke empfahl, so konnte sie sich doch gegen die Konsequenz des monistischen Grundgedankens nicht behaupten und wurde deshalb von dem ausgebildeten Brahmanismus stets bekämpft; zwar gelang es

diesem, die Thieropfer in der Hauptsache zu beseitigen, aber den Emanatismus ganz aus dem Volksbewusstsein zu verdrängen gelang ihm doch nicht, und als sein eigener Verfall demselben Raum und Kraft verlieh, konnte er dessen Wiederausbreitung nicht hindern. Immerhin können wir den Emanatismus und die Auffassung der Selbstentäusserung des Einen als eines Opfers nur als unvollkommene Entwickelungsstufe des Brahmanismus und als ein Element seines Verfalls gelten lassen, während wir ihm die Zugehörigkeit zu dem ausgebildeten Standpunkt des reinen Brahmanismus entschieden absprechen müssen. Die Auffassung während des Verfalls unterscheidet sich aber von derjenigen in der Entstehungszeit wesentlich dadurch, dass der naive Optimismus der letzteren in der ersteren keinen Platz mehr findet; das Opfer der Selbstentäusserung Brahmas zur Welt kann jetzt nicht mehr als etwas Dankenswerthes gelten, sondern nur noch als Urbild und Prototyp der von den Frommen geforderten Selbstverleugnung, Gewaltanthuung, Selbstpeinigung oder Askese, obwohl diese dem asketischen Inderthum naheliegende Vorstellung im begrifflichen Zusammenhang des Systems gar keinen Sinn hat.

Letzteres konnte sich also nur an dem Gedanken weiter entwickeln, dass die Sehnsucht des Einen, das wahre Sein einer wunschlosen Ruhe mit der Scheinexistenz einer unruhigen Vielheit zu vertauschen, eine beklagenswerthe Verirrung oder Berückung des Sinnes war, gleich derjenigen, wenn ein frommer Büsser sich durch die Reize einer Bajadere von seinen beschaulichen Uebungen abziehen lässt. So wechselt die Maya ihre Rolle; sie ist nun nicht mehr das Verlangen selbst, sondern das Motiv, welches dieses Verlangen wachruft. Dieses Motiv ist aber ein irreführendes, berückendes; denn es verleitet dazu, das wahre Sein zu verlassen und sich in das unwahre zu stürzen. Indem es sich als fähig erweist, das Verlangen nach der Entäusserung zu wecken, bekundet es sich als die falsche Vorspiegelung, dass das Schlechtere das Bessere sei und umgekehrt; die Maya ist also die Illusion. Das Brahma aber, indem es sich den Verlockungen der Maya hingiebt und dem schamwürdigen kosmogonischen Zeugungstriebe verfällt, verstrickt sich in Schuld, in die absolute kosmogonische Urschuld, die einzige Schuld im tieferen Sinne des Wortes, welche es im Brahmanismus giebt. Auch diese Auffassung der Maya hat beim Verfall des Brahmanismus Anlass zu sinnenfälligen Mythen gegeben, insofern der Mayabegriff zu einer

Göttin personificirt wurde, welche durch ihre Reize Brahma dazu verführt, mit ihr die Welt zu erzeugen, und zu welcher die Menschen um Verleihung weltlichen Glückes beteten. Im echten Brahmanismus ist an solche Personifikation gar nicht zu denken, wenn sie auch durch die Bildlichkeit der indischen Ausdrucksweise stellenweise nahe gelegt wird.

„Die Brahma-Maya ist ein Meer mit mächtigen Wogen und gewaltigen Strömungen; sie ist die Fülle des Lebens und zugleich der Abgrund, worin alles versinkt, ein Meer von Licht, Schatten und Finsterniss; die Lebendigen wälzen in dessen Wogen so lange sich, als sie sich vom Geiste, der alles bewegt, gesondert wissen“ (Upanisch. des Jadjurveda). „Das höchste Wesen hat in Wahrheit keine Eigenschaften, aber es nimmt sie an durch die Macht der Maya, um die Kreaturen zu erzeugen, zu erhalten und zu zerstören“. „Der an und für sich unwandelbare ward durch die Maya in heftige Unruhe versetzt; in dem von ihr bereiteten Schlaf verlor er betäubt sein klares Wissen und träumte vielgestaltige Träume: ich bin, dies ist mein Vater, dies meine Mutter, dies mein Feld, mein Reichthum“ u. s. w. So ist die Welt ein schwerer, eigentlich unfreiwilliger Traum Brahmas; nicht ein leichter, ruhiger, friedlicher Traum, wie man ihn im gesunden und nüchternen Schlafe träumt, sondern der phantastisch wüste, fieberhaft beängstigende Traum, wie er sich im Schlummer einer künstlichen Betäubung einstellt.

Bis hierher erscheint die Maya als etwas Objektives, weil sie als Grund eines Vorganges im Absoluten gilt. Hierbei verbleiben aber zwei Schwierigkeiten. Wenn das Eine Wesen an sich ohne Verlangen ist und erst durch die Maya in ihm ein trügerisches Verlangen geweckt wird, so fragt es sich, woher die Maya die Macht nimmt, im Brahma etwas hervorzurufen, was seinem Wesen widerspricht, und was und woher denn die Maya selbst sei. Ist sie etwas *ausser* Brahma, so ist dieses nicht das Absolute; ist sie aber ein Moment *in* Brahma, so bleibt unverständlich, wie sich in dem absoluten unbewussten Willen die Illusion erheben kann. Diese Schwierigkeiten mussten zu dem Versuche hinleiten, die Maya ganz aus jeder unmittelbaren Beziehung zum Absoluten zu entrücken, und sie als blosses Moment der subjektiven Auffassung des menschlichen Denkens hinzustellen. Diese Wendung wurde dadurch vorbereitet und begünstigt, dass man sich mehr und mehr daran gewöhnt hatte, die Welt der empirischen

Wirklichkeit selbst als blosse Illusion ohne alle Wahrheit anzusehen, weil sie ja doch nur der Maya, d. h. der Illusion, ihr Dasein verdankte, und zu dem wahren ungetheilten eigenschaftslosen Sein Brahmas in Widerspruch stand. Wurde die Welt nicht mehr als ein realer Ausfluss Brahmas, sondern als ein wahrheitsloser, unwirklicher, illusorischer Traum desselben angesehen, so musste die Meinung von der illusorischen Beschaffenheit der Erscheinungswelt sich so festsetzen, dass nur noch ein kleiner Schritt dazu gehörte, den Grund dieser Illusion nicht mehr in der Objektivität des Absoluten, sondern in der Subjektivität des bewussten Vorstellens und Denkens zu suchen. Wenn es unbegreiflich schien, wie die Illusion im absoluten Wissen entstehen, und wie die entstandene dasselbe sollte verblenden können, so fiel diese Schwierigkeit weg gegenüber der Beschränktheit des menschlichen Erkennens, welche selbst Grund genug schien, um die Entstehung des Irrthums und die Wehrlosigkeit des Geistes gegen denselben zu erklären.

Es gab aber noch einen weit dringenderen Grund, die Maya als etwas an der beschränkten Subjektivität haftendes hinzustellen, nämlich den, dass nur unter dieser Voraussetzung der religiöse Zweck des Brahmanismus, die Lüftung des Schleiers der Maya durch das Subjekt erreichbar schien. Wäre Brahma selbst als absolutes Subjekt von der Maya umstrickt, so könnte das beschränkte menschliche Subjekt nimmermehr sein Streben und seine Hoffnung darauf richten, für sich das Truggespinst der Maya zu zerreissen und zu dem mayafreien Brahma zu gelangen; dränge der Mensch wirklich durch die Welt der Vielheit hindurch zu Brahma, so hätte er nichts gewonnen, wenn es nur ein maya-umstricktes Brahma wäre, was er vorfindet. Ist hingegen die Maya nur ein Accidens der beschränkten Subjektivität, so darf der Mensch sich eher der Hoffnung hingeben, mit Hilfe der Einwohnung Brahmas in ihm diese Schranken seiner individuellen Anschauungsform zu durchbrechen und in dem sich Eins Wissen mit dem mayafreien Brahma über die Maya zu triumphiren. Je schärfer also die religiöse Aufgabe des Brahmanismus erfasst wurde, desto nothwendiger musste die Maya von der Seite der Objektivität auf diejenige der Subjektivität hinüberrücken. Wenn auch der abstrakte Monismus der Brahmalehre zunächst ein objektiver (wie derjenige der Eleaten und Spinozas) zu sein schien, so war doch durch den subjektiven Ausgangspunkt des Brahmagedankens von vornherein dafür

gesorgt, dass dieser abstrakte Monismus sich zu einem subjektiven (gleich dem Fichtes) fortentwickeln musste, in dem Maasse als er das denkende Verständniss seiner selbst gewann.

Auf diesem subjektivistischen Standpunkt ist die Maya oder Illusion ein Produkt der mangelhaften Erkenntniss und des Irrthums. Was ich eigentlich sehe, ist Brahma; hätte ich die rechte Erkenntniss, das wahre Wissen, so wüsste ich, dass ich nichts anderes sehe als Brahma; es liegt also nur an meinem subjektiven Mangel des wahren Wissens, an meiner relativen Unwissenheit, wenn ich Brahma nicht als Brahma sehe. Ich sehe es aber nicht bloss nicht als Brahma, ich sehe es als Vater, Weib, Kind, Thier, Pflanze, Stein u. s. w.; dies zeugt davon, dass in mir nicht bloss „Unwissenheit" herrscht, sondern auch „Verwechselung", positiver Irrthum. Wenn ich im Halbdunkel heimkehrend auf meinem Wege einen Gegenstand liegen sehe, den ich nicht zu erkennen vermag, so ist das bloss Unwissenheit (avidya); wenn ich aber mich vor dem Gegenstand entsetze, weil ich ihn für eine Schlange halte, während es doch nur ein Strick ist, so ist das ein positiver Irrthum aus Verwechselung. So spinnt sich aus Unwissenheit und Verwechselung der Schleier der Maya um unser geistiges Auge, und die Macht der Maya ist so gross, dass die Verwechselung für die Anschauung bestehen bleibt, selbst nachdem das Denken sich über die zu Grunde liegende Unwissenheit erhoben hat. Wenn ein Unwissender das täuschende Spiel eines Gauklers betrachtet, so sieht er den von demselben gespielten Betrug für Wirklichkeit an; der Wissende begreift zwar, dass hier ein Schein ohne Sein vorliegt, aber trotzdem vermag doch auch er den Sinnentrug des geschickten Gauklers nicht sinnlich zu durchschauen. Aber es ist doch immerhin ein Unterschied, ob nur die Sinne oder ob Sinne und Geist zugleich solchem Trug zum Opfer fallen; während der Unwissende den Gaukler als Zauberer scheut, steht der Wissende lächelnd und unberührt bei diesem Spiel, das sein Geist als Trug durchschaut hat. So betrachtet der Brahmane auch die Welt als einen trügerischen Schein ohne Sein, obzwar er sich der sinnlichen Illusion nicht zu erwehren vermag; er gewinnt dadurch doch wenigstens soviel, dass sein Geist von den illusorischen Vorgängen und Wechselfällen dieser Scheinwelt unberührt bleibt.

Diese subjektivistische Wendung des abstrakten Monismus scheint alle Zweifel zu lösen bis auf einen: woher kommen denn die Indi-

viduen, deren subjektiven Beschränktheit die Unwissenheit und Verwechselung entspringen soll? Vorher sollte die Welt der Vielheit durch eine objektive Maya erklärt werden, und die Unzulänglichkeit dieser Lösung war es, welche zur subjektiven Maya hinführte; jetzt müssen wir einsehen, dass die subjektive Maya nur dann als Lösung des Problems gelten kann, wenn dasselbe schon vorher durch die objektive Maya in der Hauptsache (nämlich für die Existenz vieler Individualsubjekte) gelöst ist. Die subjektive Maya weist uns ebenso auf die objektive zurück, wie diese uns auf jene hinwies; beide scheinen einander zu ihrer Ergänzung zu fordern. Aber da jede in sich haltlos ist, und auf die andere als Fundament angewiesen ist, so ist dieses dialektische Hin- und Herschieben der Gesichtspunkte doch nichts als ein *circulus vitiosus*, der die Unlösbarkeit des Problems verschleiert.

Hierauf antwortet nun der Brahmane, dass Gott und Mensch, göttliche Offenbarung und menschliches Denken in Wahrheit Eins seien und nur durch die Maya verschieden zu sein scheinen, dass „objektiv und subjektiv" selbst nur Maschen in dem Truggespinst der Maya seien, dass es also auch in Wahrheit nur eine Maya gebe, welche aber dem maya-umstrikten Geiste bald einen objektiven, bald einen subjektiven Adspekt darbiete. In der That ist diese Auskunft die letzte, welche von dem abstrakten Monismus gegeben werden kann; aber sie ist noch nicht sowohl die Lösung des Individuationsproblems, als vielmehr das Eingeständniss seiner Unlösbarkeit auf seine letzte metaphysische Fassung gebracht. Wem der abstrakte Monismus so sicher begründet scheint, dass die Unlösbarkeit des Individuationsproblems auf seiner Basis ihn nicht zu erschüttern vermag, wer insbesondere nichts Besseres an die Stelle des abstrakten Monismus zu setzen weiss, der mag sich bei dieser Auskunft beruhigen. Aber wie ein Cirkel immer Cirkel bleibt, auch wenn er durch unendliche Verkleinerung seines Radius zum Punkt zusammenschrumpft, so gewinnen zwei aneinandergelehnte in der Luft schwebende Stützen dadurch noch immer keinen Halt, dass man sie in eine zusammenfallen lässt. Ueberdiess ist das Zusammenfallen doch kein vollständiges, so lange es dem abstrakten Monismus unmöglich ist, die Existenz der Scheinwelt als solchen zu leugnen.

Denn die Welt soll zwar eigentlich nicht sein, aber uneigentlich ist sie doch, wenn auch nur als unwahrer Schein; dieser Schein ist aber nicht das abstrakte Eine, er ist ein zweites in, an oder neben

diesem. Da neben oder ausser dem Einen nichts sein soll, muss der Schein in und an dem Einen sein; dann bleibt also doch immer der Unterschied zwischen mayafreiem und maya-umstricktem Brahma. Das maya-umstrickte Brahma leugnen, hiesse der Erfahrung spotten; das mayafreie Brahma leugnen, hiesse der religiösen Sehnsucht spotten. Diese Zweiheit ist also nicht etwas bloss subjektiv gesetztes, sondern eine über und vor aller Subjektivität stehende Thatsache. Das maya-umstrickte Brahma ist das sich in der Welt manifestirende natürlich-immanente Brahma; das mayafreie Brahma ist das nicht in der Scheinwelt befangene, überweltliche, transcendente und nur dem religiösen Bewusstsein durch Erhebung über die Welt erreichbare Brahma. Beide sind zwar Ein Wesen, aber ein Wesen in objektiv verschiedener Erscheinungsform. Dieser Unterschied wird von den Indern auch so ausgedrückt, dass der Weltgeist sich nur zu einem Viertheil in die Welt versenkt habe, zu drei Viertheilen aber jenseits derselben in sich selbst verblieben sei. Nur das maya-umstrickte Brahma träumt den Traum der Welt, während das mayafreie in absoluter Ruhe verharrt. Als maya-umstricktes, den Welttraum träumendes, hört das Brahma auf, Brahma im eigentlichen Sinne, d. h. reines absolutes Subjekt zu sein, und schaut sich als eine Vielheit von beschränkten Subjekten an; aber es schaut sich nicht bloss einmal, sondern vielemal als beschränktes Subjekt an, d. h. es fasst den einen Welttraum aus vielen individuellen Gesichtspunkten auf.

Hierfür fehlt dem abstrakten Monismus ebensosehr jede Erklärung, wie für die Zweiheit Brahmas als mayafreien und maya-umstrickten; die Maya mag den Welttraum erklären, allenfalls auch das noch, dass das absolute Subjekt sich in diesem Traum als eine Vielheit beschränkter Subjekte anschaut, aber zur Erklärung der Thatsache, dass es diese Vielheit von Individuen so vielmal aus soviel verschiedenen Gesichtspunkten anschaut, als Individuen sind, kann der Mayabegriff nie den geringsten Beitrag liefern. Bis auf diesen Punkt hat das indische Denken den abstrakten Monismus wohl nicht durchforscht, schon darum nicht, weil ihm die bestimmte geistige Individualität noch etwas weniger sich absonderndes und mehr in der Allgemeinheit des geistigen Lebens verschwimmendes schien; andernfalls hätte es folgerichtig dazu fortschreiten müssen, die Vielheit der Gesichtspunkte für die Auffassung des Welttraumes zu leugnen, d. h. den Solipsismus zu behaupten. Das indische Denken kommt nicht

weiter als bis zu dem Gedanken, dass die Maya die alleinige Quelle der Vielheit ist, dass dieselbe uns je nach dem Wechsel der Gesichtspunkte bald als objektives, bald als subjektives Princip erscheint, dass aber diese Zweiheit der Auffassung für die Maya selbst unwesentlich ist, weil das absolute und das beschränkte Subjekt, oder indisch ausgedrückt das mayafreie und das maya-umstrickte Brahma, ein und dasselbe Subjekt sind und nur durch die Maya als zwei erscheinen.

Als das Ergebniss dieser Spekulation, welches zum Gemeingut des religiösen Volksbewusstseins wurde, bleibt der Akosmismus stehen, d. h. der Glaube, dass die Welt der empirischen Wirklichkeit nur scheinbar eine wirkliche Welt sei, in Wahrheit aber etwas Nichtseiendes, Nichtiges, Eitles, Trügerisches, kurz ein Blendwerk der Maya. Der Akosmismus ist die nothwendige Kehrseite jedes konsequenten abstrakten Monismus; denn wenn das wahre Sein nur dem unwandelbaren Einen zukommt, so liegt darin schon enthalten, dass es der bewegten Welt der Vielheit eben nicht zukommt, d. h. dass die Existenz, welche die unmittelbare empirische Anschauung ihr mit instinktiver Nöthigung zuschreibt, nichts als eitel Trug und Wahn ist. Diese negative Seite des abstrakten Monismus ist leichter zu fassen, wie seine positive, welche ein tieferes Abstraktions- und Spekulationsvermögen erfordert; dass die Welt ein Blendwerk und das Leben ein Traum sei, lässt sich leichter durch Bilder und Gleichnisse in populärer Form begreiflich machen und breiter ausspinnen, als der punktuell koncentrirte positive Begriff des wahren Seins. Darum ist die Lehre von der Nichtigkeit der Welt der Tummelplatz der brahmanischen Unterweisung und Predigt, während das positive wahre Sein nur als ideales Ziel für die unbestimmte Ahnung hindurchschimmert; der Akosmismus reicht aus, um die Sehnsucht des religiösen Gemüths nach einem hinter dem Schein liegenden wahren Sein zu wecken, aber nicht, um die begriffliche Dürftigkeit und abstrakte Leerheit dieses der Ahnung vorschwebenden Ideals zum klaren Bewusstsein zu bringen. Deshalb glaubte ich die Stufe des Brahmanismus am passendsten als Akosmismus bezeichnen zu können, bei welchem Ausdruck das abstrakt Eine als positiver Hintergrund für die Leugnung der Weltwirklichkeit stillschweigend vorausgesetzt ist.

Da die Welt eigentlich nicht ist, und nur der Schein besteht, als ob sie wäre, so ist es auch ganz gleichgültig, was der jeweilige Inhalt dieses Scheines und welcher Art seine Veränderungen sind.

Der Wissende steht diesem ganzen Blendwerk gegenüber, wie den Täuschungen des Gauklers; er weiss, dass es diesem mit seinen Hervorbringungen nicht Ernst sondern Spiel ist, und so kann auch er, wenn er ja einmal sich an diesem Spiel betheiligt, es nicht im Ernste sondern nur spielend thun. Wer in einem beängstigenden Traume sich so weit ermuntern kann, um den Gedanken zu fassen: „ich träume ja bloss", der ist auch schon hinweg über die Angst, welche das Blendwerk des Traumes ihm verursachte, so lange er es für Wirklichkeit nahm; so ist auch der Weise von aller Angst, Sorge und Bekümmerniss des Lebens befreit, sobald er zu der Einsicht gelangt ist, dass auch dieses Leben nur ein Traum ist, mit dem ihn die Maya berückt.

Dass alles Daseiende eigentlich ein Wesenloses, Wahrheitsloses und in sich Haltloses ist, das ist schon äusserlich daran zu erkennen, dass es keinen Bestand hat, dass es zerrinnt, wie die Ausgeburten der Phantasie im Traume zerrinnen, um etwas anderem, ebenso Wesenlosen Platz zu machen. So ist hier die Vergänglichkeit nicht bloss wie bei den Griechen ein elegischer Dämpfer, der die Heiterkeit des Lebens stimmungsvoll adelt, sondern es ist der Stempel der Nichtigkeit, den das scheinbar Daseiende an der Stirn trägt, und deshalb wird der Inder nicht müde, auf die Vergänglichkeit auch des verhältnissmässig Dauerhaftesten hinzuweisen, da das Früher oder Später des Nichtseins ihm keinen principiellen Unterschied zu begründen scheint. „Ein Tropfen der am Lotosblatte zittert, so ist das flücht'ge Leben, schnell verwittert." „Acht Urgebirge nebst den sieben Meeren, die Sonne wie die Götter selbst, die hehren, Dich, mich, die Welt, — die Zeit wird's all zertrümmern; warum denn hier sich noch um irgend etwas kümmern?"

Diess ist der Refrain des Akosmismus: wenn die Welt nichts ist, was geht sie mich an, was soll ich mich noch um sie kümmern? Gewiss ist dieser Gedanke geeignet, eine grosse Seelenruhe und Unerschütterlichkeit zu verleihen, besser als der Epikureismus vor aller Sorge und Furcht zu schützen, und besser als der Stoicismus die Ataraxie zu verbürgen; aber die Unbekümmertheit um die Welt verstopft auch alle Quellen der Freude ebenso wie des Leides, und zwar die ersteren vollständig, die letzteren, weil sie das Leben bestehen lässt, doch nur unvollkommen. Somit kann der Akosmismus sich einer tiefen Trauer über die Nichtigkeit der Welt und die Eitelkeit

und Vergänglichkeit alles weltlichen Daseins nicht erwehren; die für sich selbst errungene Resignation hilft dem Menschen nichts gegen die Thatsache, dass er doch noch selbst existirt, und befreit ihn nicht von dem Mitleid, dass unzählige Brüder noch nicht einmal so weit wie er in der Weisheit gelangt sind und in den Wirbeln des Mayameeres umhergetrieben werden. Auch der Fortgeschrittenste auf dem Erlösungswege steht unter dem Druck des Kummers, dass seine Erlösung nur einen Tropfen im Meere der Vergänglichkeit bedeutet, dass sie an dem deprimirenden Faktum der Existenz einer Scheinwelt, der Umstrickung Brahmas durch die Maya zunächst nichts ändert. Wie viel mehr Grund zur Trauer haben erst diejenigen, deren Herz noch ganz an den eitlen und vergänglichen Illusionen hängt, oder diejenigen, welche zwar deren Eitelkeit *in abstracto* schon einsehen, aber *in concreto* ihr Herz noch nicht ganz von denselben losreissen können! In letzterer Lage befindet sich aber jeder Brahmagläubige, der noch nicht Jogi, d. h. durch Askese mit Brahma Eins geworden ist. Deshalb ist die stille Wehmuth und resignirte Trauer über die Nichtigkeit des Daseins die Grundstimmung, welche das ganze Inderthum durchzieht, und jede Lebensfreude und jede Thatkraft in der Wurzel lähmt; in der brahmanischen Theorie hat diese Trauer ihren Schwerpunkt darin, dass eine so nichtige Welt zur Existenz, wenn auch nur zu einer scheinbaren, gelangt ist und dieselbe behauptet, — in der religiösen Volksstimmung hingegen darin, dass die existirende Welt eine so nichtige ist.

Die praktische Folge dieser Trauer um die Weltnichtigkeit ist nun die Sehnsucht nach Erlösung aus den Fesseln der Maya, oder positiv ausgedrückt: nach Vereinigung mit dem mayafreien Brahma. Auch hier ist die negative Ausdrucksweise die leichter verständliche und darum populärere; ja sogar sie steht hier in gewisser Weise der Wahrheit näher als die positive. Denn wenn die Vereinigung (Joga) mit Brahma als Ziel hingestellt wird, so liegt dem doch immer noch die Voraussetzung zu Grunde, als ob ich und Brahma zwei Wesen wären, die sich vereinigen liessen; dies ist aber selbst noch eine dem Blendwerke der Maya angehörige Voraussetzung, da in Wahrheit ich und Brahma ein und dasselbe sind, und es sich nur darum handelt, das maya-umstrickte Brahma, wie es in mir sich manifestirt, zum mayafreien umzuwandeln, d. h. es aus den Fesseln der Maya zu erlösen. Das Positive schwebt zwar als unbestimmtes Ziel vor, aber

eben weil es sich jeder Bestimmtheit entzieht, ist es nur auf dem Wege der Negation zu erreichen.

Man braucht sich nur das zur Erläuterung des Brahmagedankens Gesagte in Erinnerung zu rufen, um zu begreifen, dass die unausweichliche praktische Konsequenz dieses Standpunktes die Negation aller Bestimmtheit nach aussen und innen ist. Alles was sich als Inhalt des Bewusstseins angeben lässt, ist nicht das Brahma, sondern gehört zum Blendwerk der Maya, von dem es umsponnen ist. Da alles Denken sich in bestimmten Vorstellungen und Begriffen bewegt, so führt alles Denken dem Brahma nicht näher, sondern nur die Abstraktion von aller Bestimmtheit, die Entleerung des Bewusstseins von allem Inhalt. Jede von aussen durch die Sinne dem Bewusstsein zuströmende Wahrnehmung setzt einen neuen bestimmten Inhalt im Bewusstsein, ist eine neue Masche in dem Netze, mit dem die Maya den Geist umspinnt; darum gilt es zur Abwehr solcher Störungen der Einswerdung „nicht zu sehen wie ein Blinder und nicht zu hören wie ein Tauber", und den Sinn des Gefühls durch Nacktheit und extreme Eindrücke (Hitze und Kälte) zur völligen Unempfindlichkeit abzustumpfen.

Ein bestimmter Bewusstseinsinhalt kann ausser durch Wahrnehmen und Denken auch noch durch das Begehren gesetzt werden; jeder Wille, ja sogar schon jeder Wunsch hebt dle Inhaltslosigkeit des Bewusstseins auf. Er beweist, dass man der Illusion noch unterworfen ist, weil man sich durch etwas so bewegen und erregen lässt, als ob es Wirklichkeit wäre, während man doch wissen sollte, dass es blosser Schein ist; aber das Wünschen und Wollen, auch ganz abgesehen von seiner psychologischen Entstehung, lenkt den Geist von der einzigen Richtung ab, in welcher die Erlösung zu finden ist, von der Koncentration des Bewusstseins, und versetzt den nach der tiefen Stille und Ruhe des wahren Seins sich sehnenden von Neuem in Unruhe. Thöricht und ein Hemmschuh der Erlösung ist darum ganz besonders jede Art von Sinnenlust und sinnlicher Begierde, nicht minder aber auch jedes geistige und gemüthliche Interesse an irgend etwas, und jede Neigung zum thätigen Einwirken auf die so überaus gleichgültige Gestaltung der Scheinwelt. Wer so alle Beziehungen zur Welt vermeidet, der hat natürlich auch keinen Grund mehr, das Organ der Sprache zu benutzen, welches der Vermittelung dieser Beziehungen dient; das Sprechen wäre ebenfalls eine zwecklose und

störende Zerstreuung, wo nicht gar eine Versuchung zu Schlimmerem, daher das Schweigen das einzig angemessene Verhalten ist. Ebenso hat der Gebrauch der Gliedmassen zur Bewegung keinen Zweck mehr, und wirkt sogar dadurch störend, dass er Empfindungen auslöst, welche das Bewusstsein mit bestimmtem endlichem Inhalt erfüllen.

Unbewegt und schweigend, ohne zu sehen, zu hören, zu fühlen, zu wollen, zu denken, sitzt oder steht der nach der Einswerdung (Joga) Strebende (Jogi), versunken in das leere Nichts seines inhaltlosen Bewusstseins, und meint, auf diese Weise das ihm immanente Brahma aus dem maya-umstrickten in den mayafreien Zustand überzuführen. Ob er sich gegen Ablenkungen von aussen dadurch zu sichern sucht, dass er auf seine Nasenspitze schielt, oder geblendet in die Sonne starrt, erscheint uns gleichgültig; solche Rathschläge gehören ebenso wie das Murmeln der heiligen Silben Om oder Aum (= avam = jenes, d. h. Brahma) erst zu den äusserlichen Vorbereitungen des innerlich herzustellenden Zustandes, und können nach heutiger Auffassung, wenn sie überhaupt eine psychologische Wirkung haben, nur eine Art von Hypnotismus herbeiführen, d. h. einen Zustand völliger Passivität des Bewusstseins, welcher jede Spontaneität ausschliesst und nur automatenähnliche Reflexfunktionen übrig lässt. Das Anhalten, oder genauer gesprochen das winterschlafähnliche Verlangsamen des Athmens in Verbindung mit dem allmählichen Aufhören der Nahrungsaufnahme ist nicht bloss letzte Konsequenz der Einstellung aller Thätigkeit, sondern auch zugleich Symbol des völligen Aufgebens der Selbstheit und des Eigenlebens, und nicht zu verwechseln mit dem Selbstmord, der erstens als That und zweitens als Aeusserung der Ungeduld und der Empfindlichkeit gegen den Schmerz des Lebens ein doppeltes Zeichen innerer Unreife bildet. „Wer so wacht, wie jemand, der gut schläft und die Zweiheit nicht sieht, obgleich er sie sieht, der erkennt den Geist; er gelangt, nachdem sein Geist untergegangen in dem einen höchsten Brahma, in das unsinnliche, mit Einer Eigenschaft begabte, von allem Schein der Theilung befreite ganze Brahma“ (Vedanta-Sara).

Die Brahmanen unterscheiden vier Zustände des Geistes: das Wachen, den Traumschlaf, den (traumlosen) Wonneschlaf und die absolute Einheit mit Brahma; im Wachen ist der Geist am tiefsten von der Maya umstrickt, weil er der Realität des Wahrgenommenen am sichersten ist, — im Traumschlaf schon weniger, weil das Erwachen

diesen Trug durchschauen lässt, im Wonneschlaf (Hypnotismus oder Somnambulismus) noch weniger, weil der (jeder Spontaneität beraubte) Geist völlig passiv ruht, in der Einswerdung mit Brahma noch weniger, weil aus ihr kein Erwachen in das Netz der Maya zurückwirft wie aus dem Wonneschlaf. Der Einsgewordene (Jogi) ist von allen Leiden der Welt erlöst und nimmt an der absoluten Seligkeit des mayafreien, ruhenden Brahma Theil; diese Wonne ist ewig, da die Zeitlichkeit für ihn aufgehört hat, und die den anderen Menschen wahrnehmbare vorläufige Fortdauer seines individuellen Lebens von ihm selbst nicht mehr empfunden wird, nicht einmal als Schein. Wenn dieser Rest seines früheren Einzellebens für die Wahrnehmung Anderer erlischt, so bleibt ihm selbst auch dies unbemerkt; da der Schein der Einzelexistenz für ihn schon vorher aufgehört hatte, hat der sogenannte leibliche Tod für ihn nicht einmal mehr die Bedeutung eines Ueberganges, sondern nur noch die, dass mit ihm jede Möglichkeit eines Rückfalls ausgeschlossen wird, dass seine Erlösung zur definitiven, fortan unverlierbaren wird.

Hiermit ist sowohl das Ziel, wie der Weg der Erlösung klar vorgezeichnet. Wenn nur das Eine unzeitliche, unräumliche, ewig wandellose und ungetheilte Sein das wahre Sein ist, so kann das Ziel nur durch Negation des raumzeitlichen Daseins mit seiner Unruhe und Vielheit erreicht werden, vor allem durch Negation der eigenwilligen Selbstheit, welche in jedem Einzelwesen die lebendige Verkörperung der Maya, die Wurzel der instinktiven Gegenüberstellung von Ich und Nicht-Ich darstellt, also das praktisch wirksamste Hinderniss für die Vereinigung mit dem wahren Sein bildet. Das Ziel der innerlichen Umwandlung des maya-umstrickten in das mayafreie Brahma kann aber wieder auf keinem anderen Wege angestrebt werden als durch Abkehr von allen Erzeugnissen der Maya, von der Welt und ihren Reizen, von dem Ich und seinen Wünschen. Wenn es mir gelingt, meinen Bewusstseinsinhalt zu tilgen, d. h. die Form meines Bewusstseins von jedem Inhalt zu entleeren, so ist für mich die Welt untergegangen, so ist für mich die Illusion ihres Daseins aufgehoben, wenn es mir gelingt, meine Wünsche und Neigungen, meine Interessen und Instinkte, meine Bedürfnisse und Begierden aus meinem Herzen auszureissen oder sie allmählich abzutödten, dann ist die Wurzel der Einzelpersönlichkeit ausgerottet, die Quelle der Selbstsucht verstopft, das Hauptlinderniss der Erlösung beseitigt. Nichtbetheiligung an

dem ruhelosen weltlichen Treiben und Aufgeben selbst jeder inneren Bewegung des Geistes nennen wir Quietismus; Abtödtung des Willens und Abstumpfung der Sinnlichkeit bis zum Aufhören der Wahrnehmungs- und Empfindungsfähigkeit bezeichnen wir mit dem Ausdruck Askese; Versenkung in das Absolute und Koncentration der Aufmerksamkeit auf die Einswerdung mit ihm nennt der Inder schlechtweg Andacht, wir aber werden es zur Unterscheidung von anderen Arten der Andacht mystische Kontemplation nennen. Die Vereinigung von Quietismus, Askese und mystischer Kontemplation ist also das Mittel zur Erlösung und damit zugleich die specifische Form des brahmanischen Kultus.

Von diesen drei Elementen des Kultus scheint die Andacht der mystischen Kontemplation die wichtigste, weil unmittelbar zum Ziele führende zu sein; Quietismus und Askese verhalten sich zu ihr nur als Vorbedingung ihrer Ermöglichung, während das Lesen und Lernen der heiligen Schriften als positives Mittel zu ihrer Erzeugung dient, und als solches im brahmanischen Kultus in der That eine hervorragende Rolle spielt. Aber genauer besehen entbehrt die Kontemplation jeder positiven Bestimmtheit, denn sie darf weder ein bestimmtes Objekt haben, noch Thätigkeit sein; hätte sie ein bestimmtes Objekt, so wäre sie sicher, damit das eigenschaftslose Brahma verfehlt zu haben, und wäre sie Thätigkeit, so wäre sie eben als solche mit dem ruhenden Brahma nicht identisch, also Hinderniss der Einswerdung. Die mystische Kontemplation des abstrakten Monismus ist nicht Denken, sondern die absolute Gedankenlosigkeit, nicht Umfassen eines anschaulichen Bewusstseinsinhaltes, sondern Fernhalten eines solchen; ihre Koncentration und Spannung der Aufmerksamkeit bezieht sich nur auf dieses Fernhalten jedes Bewusstseinsinhaltes und erscheint selbst als Vorstufe, die im idealen Ziel sich in völlige Abspannung oder Spannungslosigkeit lösen muss. Mit anderen Worten, die mystische Kontemplation des abstrakten Bewusstseins ist selbst nichts Positives, sondern etwas Negatives, blosser intellektueller Quietismus, beziehungsweise das innere Ringen des Bewusstseins nach dessen Verwirklichung; der intellektuelle Quietismus aber ist wieder nur der Gipfel und die Krone des Quietismus überhaupt. Damit hört die mystische Kontemplation auf, ein selbstständiges Element neben dem Quietismus zu sein, und wandelt sich zu einem Bestandtheil im Quietismus, freilich den wichtigsten desselben, um.

In Wahrheit ist der Quietismus der charakteristische Grundzug

des abstrakten Monismus im Allgemeinen und des Inderthums im Besonderen; er ist die unmittelbare Folge davon, dass die Welt als ein unwahres, trügerisches Sein angesehen wird, um das der Weise sich nicht zu bekümmern hat. Wenn die Welt nichtig ist, so geht man an ihr vorüber, ohne sie eines Blickes zu würdigen, freut sich nicht über den Gewinn ihrer illusorischen Güter und betrübt sich nicht über deren Verlust; was einen innerlich nichts angeht und dessen Beschaffenheit weder erfreut noch betrübt, das kann auch nicht mehr als Beweggrund des Wollens und Handelns wirken, man giebt sich keine Mühe, um das Gleichgültige zu ändern. Was das Nichtseinsollende nicht etwa seiner Beschaffenheit nach, sondern seiner Existenz nach ist, das kann man auch vernünftiger Weise nicht einmal bessern wollen; alle Mühe kann sich nur darauf richten, es in seiner Existenz zu negiren, und dies geschieht grade durch den Verzicht auf Betheiligung an seinen Wandlungen, nicht durch den in sich vergeblichen Versuch, seine Beschaffenheit durch Umgestaltungen bestimmter Art zu verbessern. Wen die Idee der Weltverbesserung begeistern soll, der muss doch zunächst an die Wirklichkeit der Welt in irgend welchem Sinne glauben; wem die Welt als reine Illusion gilt, der kann unmöglich etwas anderes thun, als sich von dieser Illusion zu befreien suchen. Dies geschieht eben durch den Verzicht auf äussere und innere Thätigkeit, d. h. durch den Quietismus.

Nun findet aber jeder Mensch in sich den Willen, der nicht abdanken will, und der sich gegen die Zumuthung aufbäumt, die Hände in den Schooss zu legen. Bedeutete Quietismus nichts weiter, als sich seiner Bequemlichkeit und Faulheit behaglich hinzugeben, dann wäre er freilich ein leichter Kultus; denn wer ruhte nicht gern nach gethaner Arbeit, und wer läge nicht lieber im Schatten, statt in Staub und Hitze zu wandern! Aber der Quietismus, der etwas leisten soll als Mittel für die Erlösung, ist ja grade nur derjenige, welcher den Menschen selbst da an die Unthätigkeit fesselt, wo sein instinktiver Drang, sein körperliches, gemüthliches oder intellektuelles Bedürfniss ihn zur Thätigkeit anspornen, wo es also Selbstüberwindung kostet, nicht thätig zu sein, wo es ein Opfer ist, die gegebene Situation unthätig zu ertragen und der Versuchung ihrer Abänderung zu widerstehen. Die eigentlich verdienstliche kultische Leistung, der thatsächliche Fortschritt auf dem Wege zur Erlösung liegt also nicht in der Ruhe als solchen, sondern in der schmerzlichen Unterdrückung der instinktiven

Antriebe zum Aufgeben der Ruhe. Satt und bequem im Schatten zu ruhen, ist kein Gewinn; aber hungrig, durstig und nackt in Frost und Hitze, Regen und Sonnenbrand in einer unbequemen Stellung unbeweglich auszuharren, und ruhig abzuwarten, ob jemand einem Speise oder Trank in den Mund schieben wird, das ist der förderliche Quietismus.

An dem Maass der Unlust, welches das ruhende Verharren in der gegebenen Situation bereitet, hat man den genauen Maassstab für das Maass des Gewinnes, das der Quietismus dem Erlösung Suchenden bringt; d. h. der Grad der Askese ist es, an welchem der Werth des Quietismus gemessen wird. Denn der Quietismus fördert ja nur durch Mortifikation des äusseren und inneren Menschen, durch Abtödtung seines Empfindungs- und Begehrungsvermögens, und die Abstumpfung der Sensibilität und die Schwächung der Triebe hängt von dem Grade des Nichtgebrauchs ab. Der Mortifikationsprocess wird offenbar beschleunigt, wenn man die Gelegenheiten zur quietistischen Selbstüberwindung nicht bloss passiv an sich herankommen lässt, sondern aktiv aufsucht, also z. B. die Wirkung der brennenden Sommerhitze dadurch steigert, dass man sich zwischen vier Feuern aufstellt. Ist einmal die Askese als Maassstab für den Werth des Quietismus anerkannt, so muss dieselbe nothwendig zur freiwilligen Selbstpeinigung fortschreiten, aber immer unter Festhaltung des Gedankens, dass der Werth der Selbstpeinigung nur in dem Maasse ihrer Brauchbarkeit und Tüchtigkeit zur Mortifikation der Selbstheit liegt.

Hiermit tritt nun die Askese in den Vordergrund; was theoretisch zunächst nur als Mittel für die Erlangung des Quietismus und der mystischen Kontemplation galt, das wird praktisch zur Hauptsache, zum handgreiflichen Maassstab der Frömmigkeit. Mit einem bloss negativen Kultus ist schlechterdings nichts anzufangen; gesellt sich einmal zu der Negation des Quietismus das positive Element der Askese hinzu, so ist es fast selbstverständlich, dass nicht nur im Volksbewusstsein, sondern auch im Bewusstsein der praktischen Heiligen dieses positive Element das ausschlaggebende wird. Der durch diese ganze Weltanschauung gewaltsam eingedämmte Thatendrang bricht mit gesteigerter Energie durch die einzige Oeffnung hervor, welche die Dämme des Quietismus ihm freigelassen haben, und stürzt sich mit der reissenden Gewalt einer Stromschnelle auf die Askese. So rächt die Natur die durch den Quietismus ihr angethane Gewalt,

und führt den praktischen Beweis, dass die Energie des menschlichen Thatendranges selbst bei dem passivsten aller Völker nicht gänzlich aufzuheben ist, sondern höchstens aus den normalen Bahnen in excentrische abgeleitet werden kann. Aller Enthusiasmus und Fanatismus, alle Gluth und Inbrunst wirft sich auf die Askese, deren indische Bezeichnung *tapas* selbst nichts anderes als Gluth und Inbrunst bedeutet (von der Wurzel *tap* = brennen). Aber es ist nicht jene Gluth, welche die Waffen zum Kampfe mit dem Bösen in der Welt schmiedet, sondern jene Gluth, die das Irdische verzehrt, die spröde Selbstheit schmilzt und in das Allgemeine auflöst. Es ist entschieden irreleitend, *tapas* mit „Busse" zu übersetzen; denn diese Askese blickt nicht auf die Vergangenheit, sondern auf die Zukunft, nicht auf zu sühnende Sünden zurück, sondern vorwärts auf die ersehnte Einswerdung mit Brahma. Hätte die Askese die Bedeutung einer Sühne, so müsste sie um so leichter werden, je näher der Büssende der Heiligkeit kommt, d. h. je mehr er seine früheren Sünden schon abgebüsst hat; in Wirklichkeit ist aber jede Stufe der Askese nur Mittel zur grösseren Annäherung an die Einswerdung, muss also um so mehr gesteigert werden, je höhere Stufen der Heiligkeit der Büsser schon erklommen hat, weil die blosse Fortsetzung der bisherigen Busse ihn nicht weiter führen würde.

Es geht hieraus hervor, dass auch das brahmanische religiöse Bewusstsein wesentlich eudämonistisch ist; der Kultus dieser Stufe erstrebt die Seligkeit für das Individuum, nur dass hier die Seligkeit in etwas anderem gesucht wird, als im Naturalismus. Wenn der Naturmensch seine Glückseligkeit in dem Reichthum seiner Heerden und der Zahl seiner Kinder erblickt, wenn der Grieche sie in der künstlerischen Ausgestaltung des hellenischen Lebens, der Römer sie in der Förderung des Staats- und Gemeinwohles findet, der Germane endlich sie in der Schlachtenlust sucht, mit der er für seine Götter kämpft, um dereinst mit ihnen zu fallen, so erkennt der brahmanische Inder nur noch das Eine als Seligkeit an, Eins zu werden mit dem ungetheilten wandellosen Sein. Dieses Ziel ist der Theorie nach allerdings ein positives, aber wegen der grundsätzlichen Leerheit und Unbestimmtheit seines Begriffes stellt sich das Ringen nach ihm praktisch als ein rein negatives Streben dar, als Arbeit an der Erlösung vom getheilten und bewegten Scheindasein. So ist auch praktisch der Brahmanismus ein entschiedener Eudämonismus, aber nicht

mehr positiver, sondern negativer, d. h. Erlösungssehnsucht, Ringen nach Weltfreiheit in Gott. Uns erscheint die indische Askese leicht als Selbstquälerei, weil wir sie einestheils mit den Kasteiungen christlicher Mönche verwechseln, welche sühnende Busse bedeuten, und sie anderentheils bloss nach ihrer äusseren Erscheinung betrachten, ohne zu bedenken, dass sie Mittel ist zu dem Zweck, sich von der grösseren Qual des Daseins zu befreien. Die Askese ist nur das kleinere Uebel, das man freiwillig auf sich nimmt, um sich des grösseren zu entledigen; nicht darum ist sie negativ-eudämonistisch, weil sie selbst Unlust bereitet, sondern darum, weil sie einem bloss negativ-eudämonistischen Zwecke, der Erlösung vom Dasein, dient.

Dem abstrakt-monistischen Inder erscheint aber die Askese noch in ganz anderem Lichte als uns Realisten; er sieht in ihr gar kein Uebel, wie wir es thun, so dass die Uebernahme desselben als des kleineren von zwei Uebeln noch einer maya-umstrickten Anschauungsweise angehört. Das was in der Askese leidet, ist ja nur die Individualseele, also ein Bestandttheil der getheilten Scheinwelt, und sein Leiden ist selbst unwahrer Schein, Blendwerk der Maya; das allein wahrhafte und wirkliche Sein, der immanente absolute Geist, bleibt von diesem Leiden des Ich oder der Einzelseele völlig unberührt, und assistirt diesem psychologischen Scheinvorgang wie jedem anderen als völlig unbetheiligter Zuschauer oder Zeuge. Mit jeder Qual, die ich mir zufüge, spotte ich also der Illusion, als ob ein wahrhaft Seiender in mir litte, und lege den praktischen Beweis ab, dass mein Geist, der mit dem absoluten Geist identisch ist, in erhabener Hoheit über diesen illusorischen Schmerzen meiner organisch-psychischen Individualität thront.

Hier könnte man nun eine Inkonsequenz darin finden wollen, dass bei solcher Auffassung die Befreiung von der Welt überhaupt noch erstrebt wird, da es ja für das wahrhaft Seiende gleichgültig ist, ob die Individualseele in der Welt weiter lebt oder nicht; auch das müsste gleichgültig sein, ob das Leben in der Welt ein überwiegendes Leid oder eine überwiegende Freude ist, da beides den wahrhaft seienden Geist gleich wenig berührt, und jedenfalls müsste das Leid des Daseins unter solchen Umständen aufhören, als Motiv für das Streben nach Befreiung vom Dasein zu wirken. Aber das Elend des Daseins wird auch in der That nur Denjenigen als

Motiv vorgehalten, welche in der Qual der Askese noch ein Gegenmotiv gegen Uebernahme derselben zu finden geneigt sind; für solche mayabefangene Anfänger auf dem Pfade der Erlösung tritt die Erwägung in Betreff des kleinen der beiden Uebel in ihr Recht, und selbst für Vorgerückte bildet sie einen werthvollen Schirm gegen Anwandlungen zur Rückfälligkeit. Wer erst dahin gelangt ist, die theoretischen Grundlehren des abstrakten Monismus ins Praktische zu übersetzen und — wenn auch zunächst nur im abstrakten Denken — das Blendwerk der Maya zu durchschauen, der wird allerdings die Welt und das Leben in ihr nicht mehr deshalb verneinen können, weil es überwiegende Unlust bereitet, sondern nur noch deshalb, weil es begrifflich dem wahren Sein nicht entspricht, weil es eine Trübung in der Reinheit des All-Einen bildet, mit einem Wort, weil es das Nichtseinsollende ist.

So leitet die negative Wendung, welche der Eudämonismus im Brahmanismus genommen hat, unwillkürlich von der eudämonistischen Grundlage des religiösen Verhältnisses ab, indem er sich in dem Akosmismus selbst den Boden unter den Füssen wegzieht. Nicht weil die Scheinwelt eine Leidenswelt ist, muss sie aufgehoben werden, sondern weil sie in sich unwahr und nichtig ist, und es erscheint bloss als eine accidentielle Folge naheliegender Art, dass eine in sich nichtige, durch Abfall vom wahren Sein zu Stande gekommene Scheinwelt auch den Schein überwiegenden Leides zeigen muss. Weil im abstrakten Monismus nur das abstrakt Eine das Wahre ist, muss die Welt der Vielheit das Unwahre sein, und nur weil sie das Unwahre, nach dem Begriff des abstrakten Monismus Begriffswidrige ist, muss sie vom Denken zugleich als das Nichtseinsollende bezeichnet werden. Nennen wir nun das Nichtseinsollende einen ethischen Begriff, so können wir sagen, dass im Brahmanismus das eudämonistische Princip unwillkürlich in ein rein ethisches Princip umgeschlagen sei, und zwar nicht, wie bei den Griechen und Germanen, in ein ästhetisches oder gefühlsmässiges Princip, sondern in ein rationalistisches, näher bestimmt in ein universell-metaphysisches, nicht wie bei den Römern in ein endlich abgegrenztes. Zwar bleibt auch hier das eudämonistische Princip sowohl in seiner positiven wie in seiner negativen Gestalt (als Hoffnung auf die Seligkeit der Einswerdung mit Brahma und als Sehnsucht nach Erlösung von der Umstrickung der Maya) bestehen, aber es wird

dem rationalistisch-metaphysischen Moralprincip der begriffswidrigen Unwahrheit und Nichtigkeit der Welt untergeordnet und dieses als das höchste und letzte proklamirt, das nur die Hilfe des positiv und negativ eudämonistischen Moralprincips als Vorspann benutzt, um seine Motivationskraft zu verstärken.

Hiernach können wir nicht zweifeln, dass das religiöse Bewusstsein im Brahmanismus ebensowohl in praktischer Hinsicht wie in theoretischer (durch seinen Supranaturalismus) eine entschieden höhere Stufe erreicht hat, als in den Fortbildungen des Henotheismus auf naturalistischer Grundlage erreicht werden konnte. An diesem Urtheil dürfen wir uns nicht irre machen lassen, weder dadurch, dass diese Erhebung mit einer excentrischen Naturwidrigkeit erkauft wurde, noch dadurch, dass dem Kulturstandpunkt des Volkes gemäss diese Weltanschauung keine begriffliche, sondern nur eine phantastisch-bildliche Durcharbeitung erfuhr, noch dadurch, dass das so errungene Princip grade wegen seiner Naturwidrigkeit nur in abgeschwächter und entstellter Form Gemeingut des ganzen Volkes werden konnte und durch Verquickung mit naturalistischen Ueberresten der Vergangenheit den Keim des Verfalls in seinem Schoosse nährte. Das Princip ist keineswegs blosse Spekulation von Priestern und Philosophen geblieben, sondern hat in erheblichen Schichten des Volkes weit über die Priesterkaste hinaus seine praktische Verwirklichung gefunden; es hat in den verschiedensten Zeiten des indischen Lebens einen wenn auch bildlichen so doch klaren und bestimmten schriftlichen Ausdruck gefunden, und hat auf die weitere Religionsentwickelung der abendländischen Völker einen schwer zu verfolgenden, aber zweifellosen und noch lange nicht genügend gewürdigten Einfluss geübt. —

Betrachten wir nun die Etkik, welche sich auf Grund dieses Akosmismus entwickeln musste, so fällt sofort in die Augen, dass alles Gute und Böse, soweit es in Handlungen und Begehrungen der Individuen gesucht wird, ebenso wie diese der nichtigen Scheinwelt angehört, also selbst illusorisch ist. Wessen Augen vom Schleier der Maya geblendet die Welt für eine wirklich seiende ansehen, der muss allerdings auch das Gute und Böse in der Welt als ein wirklich seiendes ansehen; der Weise aber, der diese Illusion durchschaut hat, weiss damit auch, dass die Begriffe gut und böse einer untergeordneten, principiell unwahren Betrachtungsweise angehören und in der Weltanschauung des abstrakten Monismus ihre Bedeutung verlieren. Die

brahmanische Ethik muss hiernach ein doppeltes Antlitz zeigen: ein esoterisches für diejenigen, welche sich — wenn auch zunächst nur im Denken — über den instinktiven Glauben an die Wirklichkeit der Welt erhoben haben, und ein exoterisches für diejenigen, welche in diesem Glauben noch befangen sind, beziehungsweise zeitweilig oder dauernd in ihn zurückfallen. Beide Seiten haben wir nach einander zu betrachten.

Für den Wissenden giebt es weder Sünde noch Schuld, so wenig wie Tugend und Verdienst; er weiss, dass nicht er will und handelt, sondern Brahma in ihm. Ein persönliches Schuldbewusstsein ist also in diesem Zustand ebenso unmöglich wie ein persönlicher Tugendstolz, und wenn von sittlicher Selbstzucht in ihm die Rede sein kann, so kann mindestens nicht die eigene moralische Besserung der Zweck derselben sein. Gleichwohl fehlt es hier nicht an einem gewissen Schuldbewusstsein, nur erhält dasselbe, ebenso wie die theoretische Weltanschauung, eine abstrakt monistische Wendung; d. h. es bezieht sich nicht auf die menschliche Einzelpersönlichkeit als Schuldigen, sondern auf das all-eine Wesen, nicht auf die individuelle Gesinnung und konkrete Handlung, sondern auf den Abfall Brahmas von sich selbst, auf sein Erliegen unter der Verführung der Maya, auf die Existenz einer so nichtigen und nichtseinsollenden Welt, oder genauer auf die Existenz Brahmas als eines nicht bloss mayafreien, sondern nebenher auch maya-umstrickten. Den ethischen Kategorien, welche nur von der Wechselbeziehung endlicher Individuen abstrahirt sind, wird durch Uebertragung auf das absolute Subjekt Gewalt angethan, aber auf diese Weise wird dem sittlichen Bewusstsein ein gewisser Inhalt gerettet und seiner völligen Verflüchtigung vorgebeugt; der Gedanke, dass die Weltexistenz ein Unglück und die Wiederherstellung des *status quo ante* das einzig vernünftige Ziel ist, wird durch Einkleidung in die naheliegenden ethischen Kategorien zwar entstellt, aber er wird doch in seiner Tiefe erfasst und als Grundgedanke der ganzen Weltanschauung festgehalten, und zwar mit einem Nachdruck, der ohne die begrifflich unangemessene Verschmelzung mit ethischen Kategorien dem Gefühl schwerlich erreichbar gewesen wäre.

So fühlt der Einzelne sich zwar schuldlos als Einzelner, weil er als Einzelner ja unwahrer Schein, und nur das ihm immanente Brahma das wahre Sein ist; zugleich fühlt er sich aber als Träger der absoluten Schuld, weil er ja identisch ist mit dem absoluten Subjekt, das

sich in diese Schuld verstrickt hat. Deshalb kann hier der Hochmuth der Selbstvergötterung ebensowenig aufkommen wie die Bitterkeit gegen den Schöpfer wegen der zu erduldenden Leiden; denn der Mensch weiss, dass er nur trägt, was er verschuldet, dass der auf ihm lastende Fluch der Illusion von keinem andern als ihm selbst über sein Haupt verhängt ist. Das Leid, das er trägt, ist ihm die Offenbarung der sittlichen Weltordnung; es ist ein verdientes, weil selbstgewolltes. Wer diese Höhe des religiösen Bewusstseins erreicht hat, der kann kein andres ethisches Ziel mehr haben, als das der Erlösung; für ihn hätte Sühne, Beobachtung von Gesetzesvorschriften oder Uebung guter Werke keinen Sinn mehr, denn nur der asketische Quietismus ist der Weg, der dahin führt, den Fluch zu lösen.

Die guten Werke helfen zum Leben, aber das ist das Gegentheil des Erstrebten; zum Erlöschen des Einzellebens im Einen wahren Sein hilft nur das Nichtthun. Denn durch Thaten und Werke Brahmas sind die Welten entstanden und durch Nichtthun lösen sie sich wieder auf. War es die Urschuld Brahmas, dass er sich dem Traum der Maya hingab, so besteht die einzig mögliche Art, diesen Fehler wieder gut zu machen, darin, dass man sich bemüht, aus diesem Traume zu erwachen, nicht darin, dass man sich ihm hingiebt. Dies geschieht durch Verzicht auf jede Bethätigung der Sinne, des Geistes und des Gemüths; nicht nur die Werke des Fleisses, die wirthschaftliche Erwerbsthätigkeit, ist durch diese esoterische Ethik ausgeschlossen und durch passive, schweigende Bettelei ersetzt, sondern auch die Werke der Liebe sind verpönt, weil sie noch Werke sind. Wer die Hand regt, um seinen Nächsten von einem qualvollen Tode zu erretten, der beweist damit, dass er diese Qualen oder dieses Sterben noch für etwas Wirkliches hält, d. h. er bekundet damit seinen Rückfall in das Blendwerk der Maya; der Weise überlässt es denen, welche noch in der Illusion befangen sind, sich mit solchen Dingen (z. B. der Ernährung eines Asketen, der dem Hungertode nahe ist) zu befassen, und erachtet für seine Person all dergleichen für schlechthin gleichgültige Scheinvorgänge.

In jeder andern Weltanschauung muss die Aufhebung des persönlichen Verantwortlichkeitsgefühls und Schuldbewusstseins zur sittlichen Zügellosigkeit und Libertinage führen; hier ist dieser Konsequenz dadurch vorgebeugt, dass die Sünde nicht sowohl als Sünde zu meiden ist, wie als That, da sie als solche die durch das Nichtthun

bereits gewonnene Förderung der Erlösung wieder rückgängig macht. Populär wird dies so ausgedrückt, dass jede Sünde die Erkenntniss verdunkelt und dadurch, d. h. durch Störung der mystischen Kontemplation, das errungene Heil wieder in Frage stellt; es heisst auch: nur wer reinen Herzens ist, kann Brahma schauen. Dies bezieht sich aber nur auf Thatsünden und Begehrlichkeitssünden und kann niemals auf Unterlassungssünden ausgedehnt werden, da dieser Begriff im absoluten Quietismus seinen Sinn verliert. Die Legenden, welche von der Versuchung berühmter Asketen (gewöhnlich durch schöne Weiber) und von der phantastischen Selbstüberbietung der Askese zur Wiedereinbringung des durch den Fall Eingebüssten handeln, sorgen zur Genüge dafür, dem Inder diese abstrakten Lehren zu veranschaulichen.

Die exoterische Ethik trägt der Thatsache Rechnung, dass jederzeit nur ein geringer Bruchtheil selbst eines passiv veranlagten Volksstammes geneigt sein wird, den Weg des asketischen Quietismus zu beschreiten. Sie lässt deshalb die exoterische Ethik als blosse Krönung des Gebäudes gelten, welche nicht für jeden Bewohner seiner unteren oder mittleren Geschosse erreichbar sei, und selbst den Bewohnern des obersten Stockwerks erst dann gezieme, nachdem sie ihre exoterischen Pflichten in den ersten zwei Drittheilen ihres Lebens erfüllt. Die exoterische Ethik stellt den asketischen Quietismus nur für die Brahmanen als Pflicht hin, und auch für diese nur, nachdem sie den Sohn ihres Sohnes gesehen, also etwa das fünfzigste Jahr überschritten haben. Dagegen stellt sie ein hierarchisches geregeltes System von Pflichten auf, welches den Zweck hat, für die noch im Netze der Maya Verstrickten eine Vorschule für ein künftiges Beschreiten des Erlösungsweges, sei es im gegenwärtigen, sei es in einem künftigen Leben, zu sein. Diese Vorschriften beruhen auf den heiligen Schriften inspirirter Verfasser, inbesondere auf dem Gesetzbuch des Manu, das für alle politisch gesonderten brahmanischen Stämme gemeinsame Geltung hat.

Die Verbindlichkeit dieser Vorschriften ruht wesentlich auf dem Glauben an ihre Inspiration, ist also eine heteronome nicht nur der Form nach, sondern auch dem Princip nach; aber sie unterscheidet sich dadurch von aller theistischen Heteronomie, dass im abstrakten Monismus die Heteronomie von vornherein als eine blosse propädeutische Vorstufe der Autonomie hingestellt wird, während sie im Theismus

den definitiven Grund und Quell der Sittlichkeit bedeutet. Der Brahmane, der sich als Knabe dem geisttödtenden Auswendiglernen der Veden, als Jüngling und Mann der peinlichen Beobachtung der Ceremonialvorschriften*) willig hingiebt, thut es doch mit dem klaren Bewusstsein, dass ihm dieses nur als vorläufige Vorbereitung zur Autonomie gezieme, dass aber das Ziel seines Lebens nur die Erlösung durch Askese sein könne, und dass er mit dem Beschreiten dieses Weges über alle heteronomen Moral- und Ritualgesetze unendlich hoch hinausgehoben sei. Das Gesetz ist im Brahmanismus nichts als ein Zuchtmeister zur Freiheit, dessen Wirksamkeit sich allerdings bis in ein höheres Lebensalter hinauferstreckt, als wir von pädagogischen Zuchtmitteln gewöhnt sind, dessen Wirksamkeit aber auch keinem Individuum erspart werden kann, und bei den allermeisten erst durch wiederholte Anwendung in mehreren Lebensläufen seinen Zweck erreichen wird.

Diese Vorbereitung besteht darin, dass die Wissenden trotz ihres besseren Wissens vom Gegentheil, die mehr oder minder in der Illusion Befangenen in ihrem Glauben, dass sie für ihre Thaten verantwortlich seien, belassen und diesen Glauben benutzen, um sie zu einer solchen Lebensführung anzuleiten, wie sie ohne vollständigen Bruch mit dem Princip der Verantwortlichkeit doch möglichst geeignet ist, um in den asketischen Quietismus hinüberzuführen. Auf der einen Seite wird also die absolute Werthlosigkeit und Schädlichkeit aller Werke noch nicht urgirt, sondern den Werken des Fleisses und der Liebe ein relativ höherer Werth als denen der trägen Selbstsucht und des Hasses zugeschrieben, so dass dadurch zugleich der äussere Bestand von Staat und Gesellschaft gesichert erscheint; auf der anderen Seite wird doch auch dieses weltliche Leben so weit als möglich mit dem narkotischen Duft eines passiven, weichlichen Quietismus durchtränkt.

Immerhin ist eine gewisse Unverträglichkeit dieser exoterischen Moral mit dem Princip des Akosmismus nicht wegzuleugnen. Davon, dass der Werth der guten Werke positiv grösser sei als der der bösen,

*) Besonders für die Brahmanenkaste ist das ganze Leben ähnlich wie bei den Priestern der Aegypter und Perser in ein minutiöses Ceremonialgesetz eingezwängt, welches die Art der Nahrung, Kleidung und Wohnung, das Stehen, Gehen, Sitzen und Liegen, das Verrichten der Bedürfnisse und zahllose andere Dinge an die peinliche Beobachtung bestimmter Formen knüpft, deren Verletzung als Sünde gilt.

kann natürlich gar keine Rede sein; aber auch schon die Behauptung, dass der Unwerth der Werke bei guten Werken ein geringerer sei als bei bösen, ist streng genommen nicht aufrecht zu erhalten. Es ist eine willkürliche Fiktion, dass die noch in der Illusion Befangenen für ihre Thaten in höherem Grade verantwortlich seien als die von der Maya Emancipirten; denn in beiden lebt und handelt nichts anderes als das Eine Brahma und bei beiden gehört ihre Einzelpersönlichkeit und ihr Streben und Handeln gleichermaassen zum Blendwerk der Maya. Mindestens ist also auf diesem Standpunkt das heteronome Gesetz ein auf Fiktion beruhendes, in sich unwahres Zuchtmittel, und eine solche Pädagogik wäre selbst dann sehr bedenklich, wenn sie ein sicher zu dem vorgesteckten Ziele führendes Mittel wäre; aber auch dies wird sich von der brahmanischen Heteronomie in Bezug auf das Ziel der Erlösung nicht behaupten lassen, da sie wohl einige wünschenswerthe Eigenschaften befördert, im Ganzen aber vom Ziele der Abwendung des Willens vom Leben mehr abzulenken als zu ihm hinzuführen scheint, und Grundsätze einpflanzt, welche dem brahmanischen Princip der Erlösung gradeswegs zuwiderlaufen. Wir vermögen nicht zu begreifen, wie die Uebung in Fleiss und Wohlthätigkeit, die Gewöhnung an Erfüllung aller Kirchen-, Staats- und Familienpflichten dazu vorbereiten soll, diese Pflichten als etwas Untergeordnetes und principiell Verkehrtes anzusehen, wie z. B. die Gewöhnung an den Gedanken, dass Verehelichung und Fortpflanzung eine heilige Pflicht sei, den passendsten Präparandenkursus zu einem Grade der Verachtung des Familienlebens bilden könne, in welchem der Fromme angewiesen wird, seine (einstige) Gattin nicht höher als die niedrigste Dirne zu achten, und der Geschlechlichkeit so sehr abzusterben, dass sogar die Verhüllung der Schamtheile jeden Sinn für ihn verliert.

Wir können nach alledem in der exoterischen Moral des Brahmanenthums nur einen Kompromiss zwischen dem Princip und den instinktiven Anforderungen des praktischen Lebens sehen, eine Koncession des die Maya durchschauenden Akosmismus an die maya-umstrickte gemeine Weltansicht des Volkes, durch welche ersterer erst regierungsfähig wird, d. h. sich seine Herrschaft als Staats- und Volksreligion sichert. Die Bemühungen, diese Koncession als propädeutisch nothwendiges Mittel, als unentbehrliche Vorstufe der Wahrheit hinzustellen, welche der letzteren nicht nur nicht widerspräche, sondern von ihr als Konsequenz gefordert werde, gehören durchweg nur einer unwillkürlichen

Sophistik an, welche sich bemüht, die geschichtlich vorhandene Dissonanz als Einklang erscheinen zu lassen. Der richtig geahnte Grundgedanke, dass die Heteronomie der Zuchtmeister zur sittlichen Autonomie sei, verliert hier seine Anwendbarkeit, weil spätestens mit Ueberschreitung der Heteronomie zugleich die Sittlichkeit als persönliche ihre Endschaft erreicht und das sittliche Bewusstsein sich nur noch um den abstrakt-monistischen Schuld- und Erlösungsbegriff dreht, in welchem für eine sittliche Autonomie des Individuums als solchen keine Stätte mehr ist. Was die heteronome Zucht wirklich leisten kann, die Vorbereitung zur sittlichen Autonomie des Individuums, das kann sie hier nicht leisten, weil dieser Begriff dem Brahmanismus fehlt und fehlen muss; was sie aber leisten soll, die Vorbereitung zum Quietismus, davon bewirkt sie das Gegentheil, nämlich die Gewöhnung an Erfüllung der weltlichen Pflichten. Die Heteronomie ist also hier nur ein dem Grundprincip widersprechendes Hilfsprincip, das der Religion den Kompromiss mit den weltlichen Anforderungen und social-politischen Volksinstinkten wenigstens dem äusseren Anschein nach ermöglichen soll.

Je weniger die Heteronomie im Stande ist, als selbstständiges Princip die exoterische Moral zu regeln, desto mehr wird letztere auch in die Regelung des weltlichen Lebens einen Widerschein der esoterischen Ethik zurückstrahlen, so weit die Anforderungen des praktischen Lebens dies zulassen; sie lassen es aber in einem so warmen und üppigen Klima, in einem so passiven, anspruchslosen, sanften und träumerischen Volke in weit höherem Grade zu, als uns Nordländern dies auf den ersten Blick glaublich scheinen möchte. Darum bildet der Quietismus mit seiner sanften wehmuthsvollen Trauer und geduldigen Resignation nicht bloss den Grundcharakter der esoterischen Moral, sondern auch der exoterischen, d. h. des gesammten indischen Lebens, wenngleich er in dieser sich nicht in so extremer Gestalt zeigt wie in jener, namentlich nicht zu den äussersten Konsequenzen der Askese fortschreitet. Aber einen asketischen Anstrich hat der Quietismus doch auch schon in der exoterischen Moral, wenngleich hier noch nicht die gänzliche Mortifikation verlangt wird; Enthaltung vom Genuss, Selbstbezähmung, Mässigkeit in der nothwendigen Ernährung (sich stets nur halb satt essen), Ueberwindung des Zornes gegen den Beleidiger u. s. w. gilt als verdienstlich nicht sowohl um der diätetischen Folgen willen für Leib und Seele, als vielmehr zur

Entwöhnung der Triebe, welche auf die Dauer eine Schwächung derselben im Gefolge hat.

Der Inder arbeitet und handelt nur soweit, als es durchaus nöthig ist; er hat nicht die Leidenschaft des Ringens und Kämpfens, sei es als Selbstzweck, sei es als Mittel zur Hineinbildung seines Geistes in die Natur. Er ist sich des Geistes wohl schon als eines Gegensatzes gegen die Natur bewusst, aber er weiss ihn noch nicht positiv zu bestimmen, und deshalb bleibt ihm nichts übrig, als das Bemühen, ihn aus der Natur herauszuziehen; weil die Natur von ihm als Gegensatz gegen den Geist begriffen wird, gilt sie ihm als das Unwahre, und weil sie als das Unwahre gilt, vermag der Geist sich nicht als das positive Gestaltungsprincip der Natur, sondern nur als die Abstraktion von der Natur, als das Negative des Natürlichen, zu erfassen. So geht das Bestreben dahin, den Geist von der Natur und Wirklichkeit abzulösen, womit er aber unter den Händen zerrinnt; ist die ganze Welt eine unwirkliche und werthlose Illusion, so bleibt auch für den Geist kein angebbarer positiver Werth übrig, da sein Wirken sich in dem Gestalten und Durchbilden der Natur erschöpft. So kann denn der Inder sich nicht bewogen fühlen, in höherem Grade und weiterem Umfang auf die Natur zu wirken, als die Instinkte der Selbsterhaltung und des Mitleids es unumgänglich nöthig machen; seine eigentliche Neigung geht dahin, den Geist auf sich zurückzuziehen, in stiller Kontemplation zu ruhen, zu sinnen und zu träumen.

Seine Kardinaltugenden sind deshalb nicht männlicher Art, wie die der Römer und Germanen, sondern weiblicher Art: Gelassenheit, Bezähmung, Zufriedenheit, Geduld, Kontemplation, Glaube; als Pflichten werden ferner geboten: Friedfertigkeit, Sanftmuth, Nachgiebigkeit, Bescheidenheit, Höflichkeit, Wahrhaftigkeit, Ehrerbietung vor Aelteren, Gastfreundschaft gegen Fremde, Wohlthätigkeit gegen Arme, Ehrenhaftigkeit und Edelmuth gegen Feinde. Alle diese Züge haben einen resignirt passiven, weichlich gefühlsmässigen, mitleidig sympathischen Charakter gemein, und durch diesen unterscheiden sich die Tugenden der Inder von den gleichbenannten der realistischen Europäer in einer feinen aber unverkennbaren Nüancirung. Wo der Quietismus über die rein passiven Tugenden der Friedfertigkeit, Gelassenheit, Sanftmuth, Geduld, Nachgiebigkeit und Bescheidenheit hinausgreift, tritt meist das Mitleid in offener oder verhüllter Gestalt als Hauptmotiv ein, so bei Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft und Edelmuth gegen überwundene

Feinde; das Mitleid ist aber selbst noch ein passiver Charakterzug, ein Leiden mit Anderen, und darin wesentlich verschieden von der aktiven Liebe der realistischen Völker. Die Liebe spornt zu grösseren Anstrengungen als sogar die Selbstsucht, und setzt alle Hebel der Thätigkeit in Bewegung; das Mitleid hingegen beschränkt sich darauf, dem Andern die dringendste Noth zu lindern, wie sogar die Selbstsucht des Inders nur durch ein dringendes eigenes Bedürfniss zur Thätigkeit angestachelt wird.

Die Triebfeder des Mitgefühls erhält eine praktisch werthvolle metaphysische Unterstützung durch die Lehre von der Einheit aller Lebewesen. Wenn Jeder von sich sagen muss: ich bin Brahma, so muss er auch von jedem Anderen bekennen: *tat tvam asi.* Du bist Brahma (oder „Dieses", *tat*); wenn das Eine alles ist, so ist auch alles Eins, d. h. Jeder fühlt, wenn er für den Andern fühlt, für das Wesen, welches auch er ist. Nicht minder wird die Metaphysik des abstrakten Monismus dazu verwerthet, dem Pflichtgefühl oder der Gewissenhaftigkeit eine Stütze zu leihen, insofern die Immanenz des Absoluten im eigenen Herzen als die beständige Gegenwart eines ewigen Zeugen und unbestechlichen Richters bei allen Handlungen, Begehrungen und Gedanken interpretirt werden und so zur Erklärung der Thatsache des Gewissens dienen kann. „Die Sünder sagen in ihrem Herzen: niemand sieht uns; aber die Götter beobachten sie, ebenso der Geist (Puruscha, d. i. Brahma in seiner Immanenz), der in ihnen wohnt; die Schutzgötter des Himmels u. s. w. kennen die Handlungen aller Wesen. Wenn Du sagst: ich bin allein mit mir, so wohnt in Deinem Herzen immerdar jenes höchste Wesen als aufmerksamer und schweigender Beobachter von allem Guten und allem Bösen; dieser Richter, welcher in Deiner Seele wohnt, ist ein strenger Richter, ein unbeugsamer Vergelter" (Gesetzbuch des Manu).

Das persönliche Schuldbewusstsein wird bei den noch nicht von der Maya Emancipirten vorausgesetzt, aber nicht begründet, was wegen des Widerspruches mit dem Akosmismus unmöglich wäre. Meistens sorgt die heteronome Pädagogik theils in der Jugend, theils im Verhältniss der Kasten zu einander, dafür, dass diese Voraussetzung nicht unerfüllt bleibt; aber das persönliche Schuldbewusstsein gilt doch hier keineswegs wie z. B. im Christenthum als unerlässliche Grundbedingung der religiösen Erhebung, und fehlt oft gänzlich. Ja sogar nicht selten wird das überzeugungsvolle Bekenntniss der eigenen

Makellosigkeit und Sündenreinheit zum integrirenden Bestandtheil des religiösen Bewusstseins, wenn es nämlich dem Gebet an die Götter mit der Absicht eingefügt wird, dieselben durch Hervorhebung dieses Umstandes der Gewährung der Bitten günstiger zu stimmen. Aber im Allgemeinen fehlt doch neben und unter dem kosmischen Schuldbewusstsein in der exoterischen Moral auch das persönliche nicht, und es steht die Meinung fest, dass die persönliche Schuld zu ihrer Sühne auch einer persönlichen Busse bedürfe, welche durch das heteronome Gesetz vorgeschrieben ist. Wer z. B. eine Kuh getödtet hat, muss drei Monate lang einer Kuhheerde folgen, wer schwere Unzuchtsünden begangen, muss sich die Schamtheile abschneiden, andere Bussen sind weite Fussreisen (Wallfahrten), Einsiedlerleben während einer vorgeschriebenen Anzahl von Jahren, freiwilliger Feuertod; neben diesen religiösen Bussen bleibt (ausgenommen die unwissentlichen Vergehen) die gerichtliche Strafe bestehen, doch können nach regelrechter Erledigung der religiösen Busse die gerichtlichen Leibesstrafen in Geldstrafen umgewandelt werden.

Jede Schuld, die noch nicht durch den Schuldigen gesühnt ist, muss entweder von seinen Nachkommen gesühnt werden, oder von ihm selbst in einem späteren Leben; beide Ansichten laufen durcheinander, beide haben aber das gemeinsam, dass sie den Glauben an eine sittliche Weltordnung proklamiren und der Schicksalsidee eine ethische Wendung geben, indem sie das dem Menschen zu Theil gewordene Schicksalslos als Folge früherer Schuld auffassen. Die Schuld für das gegenwärtig mich betreffende Unglück kann entweder von mir selbst in diesem Leben begangen sein, oder von meinen Vorfahren, oder von mir in vergangenen Lebensläufen; auf jeden Fall ist mein sittliches Verhalten nicht ohne Einfluss auf mein und meiner Nachkommen künftiges Schicksal, insofern mein Wohlverhalten den Zuwachs neuen Unglückes erspart, und meine Busse die noch zu sühnende Schuld vermindert. Dieser Begriff einer sittlichen Weltordnung bleibt jedoch im Brahmanismus blosser Keim, und gelangt erst im Buddhismus zur Entfaltung; ebenso bleibt das Verhältniss dieser Schicksalsidee zu den Göttern und zu dem All-Einen im Unklaren. Der ganze Begriff ist ein so ungehöriger und unverträglicher Bestandtheil des esoterischen Brahmanismus, wie das persönliche Schuldgefühl und Sühnebedürfniss, aus dem er erwachsen ist, und wie die Seelenwanderungstheorie, welche er zu seiner metaphysischen Voraussetzung hat.

Wenn die Welt und mein Einzeldasein in ihr blosse Illusion ist, so kann die Kontinuiät dieses Einzeldaseins nur bei empirisch gegebener Kontinuität der Illusion behauptet werden, nicht bei Zerstörung der letzteren. Wenn ich z. B. behaupte, dass ich heute derselbe bin, der ich gestern war, trotz des dazwischenfallenden Schlafes, so stützt sich diese Behauptung auf die Thatsache, dass die Kontinuität meines Bewusstseins trotz des Schlafes das Gestern wie das Heute umfasst. Aber ich kann nicht behaupten, dass ich und ein Mensch, der nach geschichtlicher Ueberlieferung vor hundert Jahren lebte, eine und dieselbe Person sind, weil mein Bewusstsein dieses frühere Leben nicht wie den gestrigen Tag mit umspannt, um so für die Kontinuität der Individualität Zeugniss abzulegen. Wesenseins bin ich freilich mit jenem Menschen, aber nicht anders, als ich es mit allen verstorbenen und noch lebenden Menschen und Thieren bin, also nicht in dem Sinne einer besonderen Identität der Einzelpersönlichkeit. Der abstrakte Monismus löst dem Wesen nach Alles in eine Einheit auf, der Erscheinung nach aber kann er die Einheit nicht über die Einheit der Illusion hinaus behaupten. Darum wäre Seelenwanderung auf dieser Basis zwar nicht unmöglich, aber nur so weit zu behaupten, als das unmittelbare Bewusstsein durch die deutliche Erinnerung an frühere Lebensläufe die Einheit und Kontinuität der illusorischen Sonderexistenz bezeugt. Da dieses Zeugniss fehlt, so fehlt auch der Lehre von der Seelenwanderung im Akosmismus jede Berechtigung.

Im Brahmanismus steht auch diese Theorie nicht auf dem Boden des Akosmismus, sondern auf demjenigen des Emanatismus, und selbst auf diesem Boden dürfte sie in Indien schwerlich autochthon erwachsen, sondern eher aus Aegypten importirt sein, wo sie schon zu Ende des zweiten Jahrtausends ausgebildet war, während sie in Indien nicht lange vor dem Auftreten des Buddhismus festen Fuss gefasst zu haben scheint. Der naturalistische Emanatismus ist, wie schon oben bemerkt, der populäre Stellvertreter des supranaturalistischen Akosmismus, den der Brahmanismus niemals ganz aus sich auszuscheiden vermocht hat, und der schliesslich seiner esoterischen Weltanschauung über den Kopf wuchs. Wir erkennen jetzt den inneren Zusammenhang zwischen der unentbehrlichen exoterischen Moral fürs Volk und der exoterischen Metaphysik; letztere konnte aus dem Grunde nicht ernsthaft bekämpft werden, weil mit ihrer Ausrottung der exoterischen Moral das Fundament entzogen worden wäre. Die Emanationslehre

entspricht nicht nur dem naiven Realismus und Sensualismus des Volksbewusstseins, sondern sie liefert auch die im Akosmismus fehlenden Voraussetzungen für ein persönliches Schuldgefühl und für eine auf der Seelenwanderung beruhende sittliche Weltordnung, indem sie das Individuum als einen, wenngleich zur Rückkehr bestimmten Ausfluss Brahmas, als eine, wenn auch nur abgeleitete Substanz von relativer Selbstständigkeit hinstellt.

Wenn im Akosmismus die Welt schlechthin nichtseiend und erst darum nichtseinsollend ist, so ist sie im Emanatismus nur relativ nichtseiend, sofern sie nicht das eigentliche Sein, sondern nur ein Ausfluss desselben ist, und ist nichtseinsollend nur wegen dieser ihrer Entfernung vom wahren Sein. Wenn es im Akosmismus nur die einfache Alternative zwischen zwei Zuständen, dem mayafreien und dem maya-umstrickten, dem seienden und dem scheinenden, dem wahrhaften und dem illusorischen giebt, so kennt der Emanatismus ein System unendlicher Abstufungen und Uebergänge, je nach der Entfernung des Ausgeflossenen vom Centrum der Emanation. Wenn im Akosmismus das Nichtseinsollen des Scheines als solchen ohne Unterschied seines Inhaltes ein absolutes Verdikt ist, so richtet sich im Emanatismus der Grad der Verwerflichkeit nach der relativen Entfernung vom Centrum und durchläuft wie diese alle Zwischenwerthe zwischen Null und Unendlich. Im Akosmismus kann der objektive Zustand nur der des Erlöstseins oder der des noch nicht Erlöstseins sein, und höchstens der subjektive Zustand kann Unterschiede zeigen zwischen einem psychologischen Nahesein an der Erlösung oder einem Fernsein von derselben; im Emanatismus muss das Individuum nothwendig alle zwischen ihm und dem Centrum gelegenen objektiven Zwischenstufen durchlaufen, um in dieses zu gelangen. Kein Zustand ist praktisch genommen so absolut vollkommen, dass er mit dem Centrum zusammenfiele, wenn er ihm auch noch so nahe kommt; kein Zustand ist aber auch so unvollkommen, dass er nicht noch einer Verschlechterung, d, h. einer noch grösseren Entfernung vom Centrum fähig wäre. Diese Verschlechterung wird als Verdünnung des ausfliessenden Seinsgehaltes gedacht und vollzieht sich demgemäss wie die des Lichtes im quadratischen Verhältniss der Entfernung vom Ausstrahlungscentrum. Auch das Bild von dem Dünnerwerden der Zweige des Baumes mit zunehmender Entfernung vom Stamme wird zur Veranschaulichung des Begriffes benutzt. Die substantielle Un-

selbstständigkeit der Emanationen giebt sich darin kund, dass sie vergehen, wenn sie sich selbst überlassen, d. h. nicht mit Nahrung versehen werden; die Ernährung der Kreatur ist zugleich ihre Erhaltung durch Zufuhr neuen göttlichen Seinsgehaltes in den Nahrungsmitteln (hier erkennt man deutlich einen Nachklang des altindischen Somabegriffes) und dadurch die beständige Restitution ihrer abgeleiteten Substantialität.

Selbst im Emanatismus ist die Seelenwanderung nicht ohne Schwierigkeit, weil man sich fragt, wodurch die abgeleitete Substantialität während des Zwischenzustandes vom Tode bis zur neuen Geburt erhalten wird, da ihr doch die Nahrungszufuhr fehlt; indessen sie ist doch principiell möglich, wenn diese Intervallen zwischen den Lebensläufen nicht zu lang gedacht werden. Auf Erden wird die Abstufung der Emanation durch die Kasten dargestellt, wobei die beiden mittleren Kasten der Krieger und Erwerbsthätigen kurzweg als Menschen bezeichnet, die Pariahs aber ebenso mit den Barbaren, Thieren und Pflanzen zusammengefasst werden, wie die Brahmanen und Asketen mit den Göttern. So zerfällt die ganze Welt der Emanation in drei Reiche, und die Seelenwanderung ist der Process der allmählichen Entfernung und Heimkehr des emanirten Seinsgehaltes vom und zum Centrum. Nicht nur von einem Reiche zum andern findet ein Aufsteigen statt, sondern auch innerhalb jedes der drei Reiche giebt es zahllose Abstufungen, z. B. zwischen den Thierarten und Völkerstämmen im untersten Reiche. Auch der Asket, der im Zustande der empfindungslosen Entrückung das Leben aufgiebt, hat nach der emanatistischen Anschauung nicht ohne Weiteres aufgehört zu existiren, sondern seine Seele wandert durch die Götterhimmel weiter zu Brahma. In diesen Himmeln hat natürlich die Volksphantasie ihren Tummelplatz, ebenso wie in den Höllen, welche die schuldbeladenen Seelen in den Intervallen ihrer Lebensläufe aufnehmen.

Der Pessimismus bleibt auch im Emanatismus gewahrt, ja er gewinnt hier sogar eine weit grauenhaftere Physiognomie als im Akosmismus, wo doch der Trost gegeben war, dass all der Jammer nur ein Trug- und Gaukelwerk ist, das die Maya um unseren Geist webt. Jetzt, wo das sittliche Verhalten die Triebfeder des Weltlaufes geworden ist und seine Grundrichtung bestimmt, kann der Wunsch des Herzens nicht gegen die Thatsache der Erfahrung aufkommen,

dass bei Weitem die Mehrzahl der Individuen, die uns begegnen, sich in absteigender Richtung bewegen, und nur eine kleine Minderheit in aufsteigender Richtung; der ganze Weltprocess ist demnach überwiegend *Verschlechterungsprocess.* Diese Ansicht gewinnt ihren Ausdruck in der Lehre von drei oder vier auf einander folgenden Weltaltern, deren jedes folgende schlechter ist als das vorhergehende; die ganze Weltgeschichte ist ein grosser Verfaulungs- oder Verwesungsvorgang, also als Ganzes schlechthin trostlos. Der Einzelne sieht sich, wenn er Trost sucht, lediglich auf sich selbst angewiesen; mag der Leichnam der Welt weiter stinken, wenn es ihm nur gelingt, seine Person zu salviren. Dies geschieht aber durch die Askese, welche den Menschen zwar nicht mehr mit Brahma unmittelbar vereinigt, aber ihn gottgleich macht, d. h. ihn mit göttlicher Macht ausrüstet und ihn befähigt, auch nach seinem irdischen Tode als Gott fortzuleben.

Wie es dem Brahma nicht Ernst ist mit der Weltemanation, sondern blosses Spiel, bei dem nichts herauskommt, so ist auch die durch Askese zu erreichende Macht zwar so unbegrenzt, dass selbst die Götter auf ihren Thronen vor ihr erzittern; aber sie ist doch eine in sich zwecklose und sinnlose Macht, die mit sich nichts Vernünftiges anzufangen weiss, sondern wie Brahma nur mit der Welt zu spielen vermag. Die Versuchung liegt aber nahe, die so gewonnene Macht im egoistischen Interesse auszubeuten; wenn doch nur das eigene Ich Vortheil aus ihr ziehen kann, so mag es leicht das Gelüste hegen, mit ihrer Hilfe seinen weltlichen Leidenschaften zu fröhnen, und es gehört dann nur noch ein Schritt dazu, die ganze Askese nur zum Zweck solcher Befriedigung weltlicher Triebe (wie Ehrgeiz, Herrschsucht, Liebesleidenschaft u. s. w.) auf sich zu nehmen. In der That ist diese praktische Konsequenz etwas ganz Gewöhnliches; im Volksglauben veräusserlicht sich die Askese zum mechanischen Erwerbsmittel mährchenhafter Wunderkraft zu rein selbstsüchtigen Zwecken, weil der asketische Quietismus zu der exoterischen Weltanschauung des Brahmanismus ebenso wenig passt, wie die exoterische Moral zu seiner esoterischen Metaphysik.

Der Brahmanismus hatte es versäumt, den Kampf gegen die alten Naturgötter aufzunehmen und den Naturalismus als den Feind seines Supranaturalismus zu proskribiren; er hatte es unterlassen, weil die emanatistische Metaphysik, die er als Grundlage der exoterischen

Moral nicht beseitigen wollte, selbst schon einen naturalistischen Charakter trug, und er hatte geglaubt, es ohne Gefahr unterlassen zu dürfen, weil die vielen Götter des naturalistischen Henotheismus vom Akosmismus ebenso gut zum Blendwerk der Maya gezählt wurden, wie die Vielheit der Menschen und Thiere. Wo alle Wirklichkeit für Illusion der Sinne oder der Phantasie gilt, da mag es gestattet scheinen, den Illusionen der Phantasie den freiesten Spielraum zu eröffnen; der ehrwürdigen Ueberlieferung wird der Brahmanismus gerecht, indem er die Naturgötter für wirklich existirend in demselben Sinne wie die Natur erklärt, den Forderungen des kritischen Denkens, indem er sie für ebenso unwirklich und nichtseiend wie die Natur erklärt. Mag der Volksglaube immerhin die erstere Seite betonen, wenn nur die esoterische Weltanschauung der Brahmanen die letztere Seite als die eigentliche Wahrheit festhält. So gesellt sich im Volksglauben zu der heteronomen Moral und emanatistischen Kosmogonie als dritter exoterischer Bestandtheil die Vorstellung des bunten Götterhimmels, in welchem anfänglich die alten vedischen Naturgötter sich tummeln, um später erhebliche Modifikationen zu erleiden.

In den Veden und dem Gesetzbuch des Manu erscheint auch in den jüngeren Stücken noch Indra als höchster Gott (ebenso wie in den ältesten buddhistischen Schriften), und kommt die Trimurti so wenig vor wie die christliche Trinität in der Bibel; neben Indra aber rückt Brahma als anthropomorphische Personifikation des abstrakt-Einen Wesens, der Priestergott einer kontemplativen Urzeit des Brahmanismus. In der darauf folgenden Periode des indischen Volkslebens entwickelt sich ein kampfesfroher und thatendurstiger Sinn, der sich in den überlieferten Epen (Mahabbarata und Ramayana) spiegelt; hier wird aus unbekannten (vielleicht geographisch-klimatischen) Gründen der Gewittergott Indra durch den Sonnengott Vischnu verdrängt, den Gott der drei Schritte am Himmel (Morgen, Mittag und Abend), den gütigen Erhalter der Welt. Mit dem Verfall des geschichtlichen Lebens und der Verzweiflung an einer Besserung der politischen und socialen Zustände tritt dann der böse Sonnengott und Feuergott Çiva (Vereinigung von Rudra und Agni mit einem dravidischen Sonnen- und Zeugungsgott) in den Vordergrund, der Herr des Todes (und damit zusammenhängend auch der Zeugung), der sich in keiner Hinsicht vom Baal und Moloch unterscheidet. Geographisch vertheilte sich der Vischnu- und Çiva-Kultus so, dass dem ersteren der

Osten, dem letzteren der Norden und Westen Indiens gehörte; zwischen beide vertheilt sich (auch heute noch) die Verehrung des Volkes, während der persönliche Brahma als Gott des Priesterthums neben ihnen seinen Platz behält, aber es sich gleichfalls gefallen lassen muss, durch Identifikation mit dem Licht der aufgehenden Sonne in die Sphäre des Naturalismus, speciell des mittleren Götterkreises, herabgerückt zu werden.

Die ausgedehnten und erbitterten Kämpfe zwischen den Vischnuisten und Çivaisten fanden darin ihren Abschluss, dass Brahma, Vischnu und Çiva als die drei hervorragendsten Personifikationen des unpersönlichen Brahma zusammengestellt wurden; wenn zunächst Vischnu-Çiva als Gott mit zwei Gesichtern dargestellt wurde, so wurde die Zusammengehörigkeit von Brahma, Vischnu und Çiva als eine Göttergestalt mit drei Köpfen (Trimurti) versinnbildlicht. Der Brahmanismus in dieser Gestalt charakterisirt sich mithin als vollständiger Rückfall in den naturalistischen Henotheismus; die indische Trimurti unterscheidet sich von der christlichen Trinität dadurch, dass ihre drei Personen Naturgötter mit natürlichen Funktionen (schaffen, erhalten, zerstören) sind, während die der letzteren supranaturalistische Personen mit übernatürlichen Funktionen (providentiellem Weltregieren, erlösen, heiligen) sind, dass erstere nur der exoterischen Volksreligion angehört, während letztere den innersten Kern des Christenthums bildet. Allerdings hat die Trimurti den Vorzug vor der Trinität, dass die den drei Personen zu Grunde liegende Einheit als das Eine ewige Wesen, als die unpersönliche Gottheit in der ersteren klar exponirt ist, während sie in der letzteren unfassbar bleibt, — dass in ersterer das Problem des Henotheismus mit Hilfe des Monismus gelöst ist, während es in letzterer nur ebenso wie im naturalistischen Henotheismus aufgestellt ist, — dass in ersterer der Widerspruch des Henotheismus rationell überwunden, in letzterer mit grösster Schärfe stehen geblieben ist. Aber diese Vorzüge sind zu theuer bezahlt mit dem Rückfall in Naturalismus und den praktischen Folgen, welche unvermeidlich mit diesem verknüpft sind.

Ist dem Naturalismus in der dreiköpfigen Spitze des Göttersystems einmal Einlass gewährt, so hält er mit seinem gesammten Gefolge von Göttern, Göttinnen und Heroen seinen Einzug. So gesellt sich zunächst jedem Gotte eine weibliche Hälfte (Sakti) zu: dem Brahma die Sarasvati, die Göttin der Ordnung, des Ebenmaasses, der Harmonie,

der Sprache, Redekunst, Dichtung, Musik und Wissenschaft; dem Vischnu, die Lakschmi, die Göttin der Liebe, der Huld, der Fruchtbarkeit, des Erntesegens und des Reichthums (mit den Symbolen Kuh und Lotosblume); dem Çiva als Rudra oder Sturmwind die Durga, als Agni oder Feuergott die Kali, als Zeugungsgott die Bhavani. Daneben erhalten Verehrung: Yama, der zum Herrn des Todtenreiches erhobene erste Mensch, Ganeça und Kartikeya, die Söhne des Çiva, die Götter der Klugheit und des Krieges, Anangas oder Kamadeva, der Gott der Liebe, ferner böse Dämonen, Rakschasas u. s. w. Die Heroen werden meist als Menschwerdungen oder Herabsteigungen (Avataras) des Weltenherrschers Vischnu gedacht; früher nahm man zehn, später zweiundzwanzig Avataren desselben an, in denen die Naturgottheit ganz ähnlich wie in den griechischen Heroen geschichtlich wird, und persönlich in den Entwickelungsprocess der Menschheit eingreift. Die berühmteste dieser Avataren ist der Königssohn Krischna, ein zum Gott erhobener Heros, dessen reicher Legendenkranz vielfach an buddhistische, und noch mehr an christliche Sagen erinnert; in dem mit dieser Gestalt getriebenen Kultus suchte der Brahmanismus seinen Bekennern ein Aequivalent zu bieten für den Kultus eines Buddha oder Christus, der so viele Gemüther anzog. Eine noch in Zukunft bevorstehende Inkarnation des Vischnu ist Kalki, ein Heiland gleich dem persischen Çaoschyank; er wird die Gerechtigkeit auf Erden wieder aufrichten, die Geister der Verstorbenen wieder aufwecken in verklärter, krystallgleich durchsichtiger Gestalt, und durch diese eine neue Menschheit erzeugen lassen, die das paradiesische goldene Zeitalter des Anfangs (das Krita-Juga) wieder herstellt.

Was den Kultus betrifft, so braucht Brahma weder Mythen, noch Tempel, noch Altäre, noch Opfer, da er dem unpersönlichen Brahma am nächsten steht, welches nur das eine Opfer der Selbstheit, dieses aber auch ganz und ohne Stellvertretung fordert; Vischnu und die übrigen Naturgötter begnügen sich mit dem Somaopfer, das die Erhaltung des Lebens symbolisirt; Çiva und Kali fordern wie alle zerstörenden Sonnengötter Menschenopfer, welche von den Vischnuisten auf das heftigste getadelt und bekämpft werden. Wie Brahma dem Volksbewusstsein, so steht Vischnu der esoterischen Weltanschauung des Brahmanenthums am fernsten, weil er als der Gott der farbenreichen wogenden Wirklichkeit das Nichtseiende und Nichtseinsollende zum Bereich seiner Herrschaft hat; seine Zugehörigkeit zum System des Brahmanismus kann

er höchstens darin bekunden, dass er sowohl durch seine Lenkung der Weltbegebenheiten als durch sein Eingreifen in dieselben vermittelst der Avataren dahin zu wirken sucht, die in der Entfernung von Brahma sich verlierende Welt vor weiterer Verschlechterung zu bewahren, für die Umkehr und Rückkehr ins Emanationscentrum vorzubereiten und so dem Çiva vorzuarbeiten. Çiva passt in das brahmanische System nur als Gott der Zerstörung, nicht als Gott der Wiederverjüngung und Zeugung; die letztere Bedeutung desselben wird daher von den Brahmanen bekämpft und die erstere im Sinne einer Wiederauflösung und Heimkehr des Einzeldaseins ins wahre einheitliche Sein ausgelegt. Die Çivaisten acceptiren zwar diese Auslegung und eignen sich die Askese an, aber sie lassen sich das Menschenopfer und die orgiastische Feier des Zeugungsgottes nicht rauben, verkehren vielmehr den innerlichen Sinn der Askese durch massenhafte Selbstmorde und durch Gründung fanatischer Mördersekten in sein Gegentheil. So spottet der rohere Volksglaube überall der brahmanischen Bemühungen, ihn ohne Rest in das brahmanische System einzufügen, und überwuchert allerwärts den tieferen Gedankengehalt des letzteren, wie die üppige Schlingpflanzenvegetation Indiens den eigentlichen landschaftlichen Typus des Urwaldes unter einer buntschillernden Hülle verbirgt. Nur die greisen Brahmanen, welche Haus und Familie verlassen haben und als schweigende Bettler das Land durchziehen, nur diese verneigen sich nicht mehr vor den Göttern.

Eine solche Religion kann ihre Aufgabe nicht erfüllen, weder nach innen, weil sie die niederen Kasten in naturalistischem Aberglauben fortvegetiren lässt, noch nach aussen, weil sie sich um die übrigen Völker nicht bekümmert. Wie der Inder nur dadurch zur Erlösung gelangt, dass er einmal als Brahmane geboren wird, so muss auch die Erlösung der Heiden davon abhängig sein, dass sie als Inder wiedergeboren werden; denn die Brahmanenkaste bildet die bevorzugte Schicht der Menschheit, durch welche man der Regel nach hindurch muss, um zu Brahma zu gelangen. Darum genügt es auch, wenn die Brahmanenkaste im Besitz der esoterischen Lehre ist, und die übrigen sich mit einem Surrogat der wahren Religion und Moral behelfen. Von den Fesseln dieses hochmüthigen Racen- und Kastendünkels musste der abstrakte Monismus befreit werden, bevor er den Versuch machen konnte, seine Schwingen zu entfalten und auszumessen, wie

weit sie ihn tragen würden. Die esotorische Weltanschaung des Brahmanismus musste aus der Stubenluft der priesterlichen Schulgelehrsamkeit als gemeinfassliche Erlösungsbotschaft hinausgetragen werden unter alle Kasten und alle Völker; dann erst konnte sich zeigen, was der abstrakte Monismus für die Befriedigung des religiösen Bedürfnisses zu leisten vermöge, was nicht. Diese That vollbrachte Gautama Çakyamuni, der Erleuchtete, der Buddha, und er fügte der äusseren Reform eine innere hinzu, welche eine nicht unerhebliche Umgestaltung an dem Vorgefundenen bewirkte.*)

2. Der absolute Illusionismus im Buddhismus.

Wir hatten gesehen, dass der brahmanische Akosmismus zwar im Princip das abstrakt Eine wahre Sein und die Vereinigung mit diesem voranstellte, in der Praxis aber nothwendig sich als Trauer über die Nichtigkeit des getheilten und bewegten Seins und als Sehnsucht nach der Erlösung von demselben ausgestalten musste. Ein Reformator, der darauf ausging, die esoterische Erlösungslehre des Brahmanismus zum Gemeingut aller Menschen zu machen, sah sich mithin darauf angewiesen, die negative Seite des Akosmismus in den Vordergrund zu stellen, um das Volk nicht mit allzuschwierigen abstrakt metaphysischen Spekulationen zu verwirren, sondern ihm nur das praktisch am meisten Noththuende zuzuführen.

Wenn die Genesis des Brahmanismus in der Sehnsucht nach dem Einen wahrhaft Göttlichen ihre Wurzeln hatte, und die Trauer über die Nichtigkeit des getheilten Seins sich erst als sekundäre Folge aus der Befriedigung dieser Sehnsucht im abstrakten Monismus entwickelte, so war nunmehr diese akosmistische Trauer praktisch zum Hauptbestandtheil der indischen Weltanschauung geworden, das Verlangen der von der Göttervielheit beirrten Henotheisten nach dem Einen aber hatte seine Energie verloren, weil die Gewöhnung an die akosmistische Weltanschauung die Vielheit zum blossen Schein herabgesetzt und die Einheit zu einem selbstverständlichen, von keiner Seite mehr ernstlich bedrohten, daher auch kaum noch erwähnenswerthen Gedanken be-

*) Vgl. zu diesem Abschnitt: Wuttke, Geschichte des Heidenthums Bd. II., und für die Verfallsformen des Brahmanismus: Wurm, Geschichte der indischen Religion.

festigt hatte. So erschien der Ausgangspunkt des Brahmanismus antiquirt und seine Betonung überflüssig, desto dringlicher aber wurde die Hervorhebung und Ausmalung des weltlichen Jammers, um die Erlösungssehnsucht des religiösen Bewusstseins zu wecken und zu schärfen auch in solchen, die bisher dem Erlösungsgedanken der brahmanischen Priesterkaste ferner gestanden und ihn als etwas sie persönlich nicht näher angehendes betrachtet hatten. Wenn der Brahmanismus sich damit begnügen konnte, von den Angehörigen der niederen Kasten die Beobachtung seiner heteronomen Vorschriften zu fordern, so muss der Buddhismus, um universelle Erlösungsreligion zu werden, zunächst in allen Menschen das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit nähren, und dies kann er nur durch Mittheilung der Ueberzeugung von dem allgemeinen Elend des Daseins. Wie der Schmerz über das Jammerloos aller lebenden Wesen und das tiefe Erbarmen mit dem Elend der Kreatur in der Seele des prinzlichen Reformators den Anstoss gab zum Beginn seines grossen Reformwerkes, so ist die Ausmalung des Elends aller Geschöpfe in ihrem Kreislauf von Geburt, Alter, Krankheit und Tod der Hauptgegenstand der buddhistischen Predigt.

Wenn von jeher die Noth des unbefriedigten Bedürfnisses, das Leid der ungestillten Glückessehnsucht die psychologische Wiege der Religion war, so tritt hier zum ersten Mal die Lehre von dem eudämonologischen Unwerth des Lebens im Sinne einer allgemeinen principiellen Wahrheit, d. h. der Pessimismus, als Grundpfeiler der Religion auf. In der Wahrheit des Pessimismus liegt die unwiderstehliche Ueberzeugungskraft, die welterobernde Macht des Buddhismus, der einzigen unter den drei propagandistischen Religionen, welche niemals aus Herrschsucht, sondern immer nur aus Mitleid verbreitet wurde, welche niemals Zwang und Waffengewalt zu ihren Siegen benutzte, und welche trotzdem noch heute die grösste Bekennerzahl unter allen Religionen besitzt. Jeder Mensch, der nur aus naivem Instinkt dem Optimismus huldigte, muss der Evidenz des Pessimismus Eingang gewähren, sobald ihm einmal die Reflexion über den eudämonologischen Werth des Lebens nahegelegt wird; nur solche Menschen, deren unbefangenes Urtheil schon vorher durch optimistische Illusionen eines anderweitigen religiösen Glaubens gefälscht ist, können sich gegen die unmittelbare Selbstverständlichkeit der pessimistischen Argumente verschliessen. Wo aber der Buddhismus einen bisher im Naturalismus

befangenen Volksstamm von der Wahrheit des Pessimismus zu überzeugen vermochte, da wurde auch sein Erlösungsweg als der nächstliegende und einzig sich darbietende bereitwillig angenommen. Kein zum Buddhismus bekehrtes Volk hat jemals sich durch Lehre und Ueberzeugung von seinem Glauben wieder abspenstig machen lassen; nur die blutige Eroberung und der brutale Zwang der Sieger hat dem Brahmanismus oder Muhamedanismus in buddhistischen Ländern wieder Eingang verschafft, wobei noch zu berücksichtigen, dass der Brahmanismus den Pessimismus und die Art seiner Ueberwindung gleichfalls gelten liess und nur für Wiederherstellung der Kastenordnung und der heteronomen Gesetze kämpfte, und dass ihm sowohl wie dem Muhamedanismus ein theilweiser Sieg doch erst dann gelang, als durch den Verfall des Buddhismus die Reinheit seiner Idee und damit die Widerstandskraft seiner Ueberzeugung gebrochen war.

Wenn der Buddha die negative Seite des Akosmismus und der Erlösungslehre betonte, so lag darin nicht etwa bloss eine praktische unschädliche Koncession an die Verständnissfähigkeit des Volkes, sondern es lag darin wirklich ein Fortschritt des Gedankens, das vom Brahmanismus versäumte Ziehen einer Konsequenz, welche zwar von der Wahrheit noch weiter abführte, welche aber nothwendig einmal in der Geschichte gezogen werden musste, wenn der abstrakte Monismus seine Leistungsfähigkeit und Tragweite als religiöses Princip ausleben sollte. Der Buddhismus beseitigte nicht nur die Widersprüche zwischen der esoterischen und exoterischen Metaphysik und Moral des Brahmanismus, indem er die esoterische Weltanschauung popularisirte, sondern er beseitigte auch den Widerspruch zwischen Brahma und Maya, an welchem die exoterische brahmanische Metaphysik krankte, indem er es offen aussprach, was der Brahmanismus sich durch eine künstlich aufrechterhaltene Illusion gewaltsam verschleierte, dass nämlich das abstrakt Eine — abgesehen vorläufig von der ihm widersprechenden Maya — Nichts sei.

Wenn dem Brahma ausser dem wahren Sein auch die Attribute des (unbewussten) Wissens und der (in der Vereinigung mit ihm erreichbaren) positiven Seligkeit oder Wonne zukommen, wenn es als existirender Weltgrund und als (unbewusster) absoluter Geist, mit einem Wort als das vollkommene Göttliche gedacht wird, dann ist es schlechterdings unmöglich, dass dieses vollkommene Göttliche die absolute Seligkeit seines wahren Seins aufgegeben haben könne, um

sich in die Qual des unruhigen Scheindaseins zu stürzen. Es ist dies gleich unmöglich als ein aus dem Einen selbst stammender Einfall oder Entschluss wie als Hingebung an die Verführung einer von aussen herantretenden Vorspiegelung; denn das abstrakt Eine ist weder an und für sich einer Veränderung fähig, noch kann es etwas zweites ausser ihm geben, noch könnte es mit diesem zweiten, wenn es ein solches gäbe, in Wechselwirkung treten. Entweder ist der abstrakte Monismus des Brahma eine Wahrheit, dann ist die Welt nicht bloss blosser Schein, sondern selbst als Schein (Maya) unmöglich; oder die Welt als Schein ist da, die Wirklichkeit und Möglichkeit der Maya nicht abzuleugnen, dann kann Brahma nicht sein, dann ist Brahma selbst nur eine Illusion, die oberste und letzte aller Illusionen, welche die Maya uns vorspiegelt. Wir stehen vor der Alternative: entweder Brahma ist, dann ist Maya nicht, — oder Maya ist, dann ist Brahma nicht; beides zusammen ist unmöglich. Nun lehrt die Erfahrung, dass Maya ist, und damit ist die Alternative bereits entschieden; diese empirische Entscheidung wird aber noch auf einem zweiten Wege bestätigt durch die denkende Kritik der Brahmaidee.

Das Brahma als abstrakt Eines ist schlechthin bestimmungslos, denn jede Bestimmung wäre schon eine Konkretion des abstrakt Einen, welche die Erhabenheit des schlechthin Allgemeinen über jede Besonderung aufhöbe. Das Bestimmungslose ist aber eben dadurch das Unbestimmte; denn wir sollen ihm ja nur deshalb keine Bestimmungen beilegen, weil es seiner Natur nach keine duldet. Das Unbestimmte ist nun zwar das Nicht aller Bestimmtheit, aber darüber hinaus ist es nichts; denn was ihm eine positive Bedeutung über die blosse Negation der Bestimmtheit hinaus verleihen könnte, müsste ja selbst eine Bestimmung sein, welche seine Unbestimmtheit aufhöbe. Somit ist das abstrakt Eine das Nichts im strengsten Sinne, nicht dieses, nicht jenes, nicht es, d. h. nichts, und es gehört zu den Illusionen der Maya, wenn wir uns einbilden, in dieser Negation alles bestimmten Seins das wahre Sein ergriffen zu haben. Die Anweisung der Brahmanen geht dahin, nichts zu denken, nichts zu wollen und nichts zu fühlen, d. h. jeden Inhalt aus seinem Bewusstsein zu verbannen, um so in dem nichts denkenden Denken, dem nichts fühlenden Fühlen das Brahma zu besitzen. Hier liegt aber die Illusion zu Tage. So lange man etwas denkt oder fühlt, denkt und fühlt man eben nicht das Brahma, sobald man aber nichts mehr denkt und fühlt,

so denkt und fühlt man eben auch nicht mehr; das etwas denkende Subjekt kann das Brahma nicht sein, weil es etwas denkt, das nichts denkende kann es nicht sein, weil in ihm auch kein denkendes Subjekt mehr ist.

Wären das Denken, Fühlen und Wollen reale Funktionen, so könnte man sagen, das Brahma sei das Subjekt dieser Funktionen unter Abstraktion von den letzteren; aber dann würde das Subjekt etwas anderes als nichts doch nur in Beziehung auf die konkreten Funktionen, aber nicht an und für sich als abstrakt Eines sein, man würde es also nicht durch Sistirung der besonderen Funktionen, sondern in denselben als Träger und Grund einer jeden besitzen, und träte damit auf den Boden einer völlig anderen Weltanschauung, auf den des konkreten Monismus hinüber. Diesen Schritt vermochte die Geschichte nicht zu leisten, bevor nicht der abstrakte Monismus durch Ausleben seiner Konsequenzen zugleich das ideelle Gericht an sich vollzogen hatte; der Buddhismus, welchem ebenso wie dem Brahmanismus alle konkreten Funktionen des Geistes wie der Materie als trügerischer Schein gelten, konnte diesen illusorischen Funktionen unmöglich das Recht einräumen, nach rückwärts die Realität ihres Trägers zu legitimiren, sondern er musste nothwendig bei dem Gedanken stehen bleiben, dass das, was übrig bleibt, wenn die Illusion des konkreten Daseins überwunden und thatsächlich abgestreift ist, nichts anderes mehr sein kann, als das Nichts im strengsten Sinne des Wortes.

So stimmt die direkte Verstandeskritik mit dem indirekten Beweis aus der Erfahrung darin überein, dass das vom Brahmanismus für positiv gehaltene Eine rein negativ ist, seine einzige Bedeutung in der Negativität gegen das illusorische Dasein hat. Hiermit fällt der Widerspruch zwischen Brahma und Maya ebenso fort, wie der zwischen esoterischer und exoterischer Weltanschauung, und der Buddhismus sieht sich nicht nur historisch, sondern auch gedanklich gerechtfertigt, wenn er die esoterische Metaphysik und Erlösungslehre des Brahmanismus dadurch zum Gemeingut aller Menschen macht, dass er beide auf ihre negative Seite beschränkt.

Wenn der Brahmanismus gesagt hatte: das Absolute ist das reine, ungetheilte, unwandelbare, bestimmungslose Sein, so sagt der Buddhismus: das Absolute ist das reine Nichts; wenn ersterer das Heil in der Seligkeit der Vereinigung mit Brahma und der Theilnahme

an seiner Seligkeit gesucht hatte, so begnügt sich letzterer damit, das Heil in die Negation des Unheils der Existenz zu setzen, die Seligkeit der Erlösung als blossen Kontrast mit der Unseligkeit des Lebens, als blosses Aufhören oder Erlöschen (Nirvana) der Qual hinzustellen.

Positive Seligkeit hatte ja auch der Brahmanismus dem Brahma nur deshalb zugeschrieben, weil sonst das Individuum nicht hätte hoffen können, durch Einswerdung mit ihm zur positiven Seligkeit zu gelangen; im Buddhismus fällt mit der Hoffnung des Individuums auf positive Seligkeit ebenso sehr das Motiv der Annahme einer positiven Seligkeit des Absoluten fort, als mit dem Begriff des reinen Nichts die begriffliche Möglichkeit einer solchen Annahme entschwindet. In derselben Weise hört auch die Möglichkeit auf, dem Absoluten neben Sein und Seligkeit ein (unbewusstes) absolutes Wissen zuzuschreiben; diese Annahme hat nur im konkreten Monismus einen Sinn, wo die Totalität des konkreten Daseins den Inhalt des absoluten Wissens bildet, aber nicht im abstrakten Monismus, wo die Totalität des konkreten Daseins blosse Illusion, reine Unwahrheit ist, also nimmermehr den Inhalt eines absoluten, wahrhaften Wissens darstellen kann. Im abstrakten Monismus könnte der Inhalt des absoluten Wissens immer nur das wahre Sein, das abstrakt Eine, d. h. das Nichts der Bestimmungslosigkeit sein; das absolute Wissen wäre hier ein Wissen, welches das Nichts zum Objekt und das Nichts zum Subjekt hat. So verliert das Mahan Atma oder der absolute Geist alle seine Prädikate, die ihm der Brahmanismus aus Inkonsequenz noch belassen hatte; mit der Enthüllung, dass dieser vermeintliche absolute Geist das Nichts ist, hat er auch jeden Schein der Geistigkeit eingebüsst.

Aber das Nichts kann doch nicht im Ernste als das Absolute hingestellt werden, da es die Scheinexistenz des Scheines nicht erklären kann; es mag das Wahre sein gegenüber der Unwahrheit des Scheines, es mag das Ziel der religiösen Erlösungssehnsucht sein, aber es kann nicht das Absolute als absoluter Grund des Daseins genannt werden, wenn es auch sein Hintergrund bleiben mag. Das Nichts kann höchstens die Oberfläche sein, aus der sich die Blase der Welt erhebt, aber nicht die Kraft, welche sie aus dem Nichts hervortreibt; es mag das negative Absolute heissen, sofern es die Wahrheit alles scheinbar Positiven ist, aber man braucht ausser ihm nothwendig noch ein positives Absolutes als Erklärungsprincip

des empirisch gegebenen Scheines. Wenn das Nichts das eigentliche Absolute ist, so giebt das zwar eine gute Erklärung dafür, warum die Welt eine in ihrem Wesen nichtige ist, aber nicht dafür, wie die Welt trotz ihrer wesentlichen Nichtigkeit dazu kommt, da zu sein.

Dieses positive Absolute nun ist die Maya oder Illusion. So lange das Wahre hinter der Illusion als etwas Positives galt, konnte die Maya nicht als das Absolute gesetzt werden; wohl aber, wenn das Wahre als das Nichts erkannt ist, da es diesem gänzlich an Kraft und Qualifikation fehlt, um irgend einem Positiven Hindernisse in den Weg zu legen. Es liegt kein Widerspruch darin, dass der wahre Hintergrund des Daseins das Nichts ist, dass aber der positive Grund seiner unwahren Existenz die Illusion sei. Für die noch Unerlösten ist das Absolute die Illusion, aber nur das Absolute der nichtseinsollenden Welt; das Strebensziel bleibt, sich über diese Welt und ihr positives Absolutes zu erheben, und durch die Erlösung in dasjenige einzugehen, was allein das Absolute sein sollte, in das Nichts. Man könnte auch sagen: das Nichts und die Illusion sei im Sinne des Buddhismus ein und dasselbe, nur verschieden je nach dem objektiven oder subjektiven Gesichtspunkte, aus dem man es betrachtet; das Nichts ist das Nichts, wie es an sich ist, und die Illusion ist das Nichts, wie es für uns ist, d. h. das Nichts, das Etwas scheinen will. In ihrer psychologischen Wurzel gilt die Illusion dem Buddhismus durchaus nicht (wie unserm Denken) als etwas Positives, sondern als blosse *Avidya,* Unwissenheit, Negation des Wissens; es ist also subjektiv der Mangel oder das „Nicht“ des Erkennens, was an dem objektiven Nicht des Seins den Schein des Etwas hervorruft, oder der Schein ist ein Scheinprodukt des Nichts als objektiven und des Nichts als subjektiven.

Es klingt zunächst wunderlich für unsere Ohren, der Satz: „das Absolute ist die Illusion“. Aber wir sollten uns doch daran erinnern, dass Schelling uns an den Satz gewöhnt hat: das Absolute ist die Vernunft, und Hegel an den anderen: das Absolute ist der Begriff. Es mag ja inhaltlich sehr viel vernünftiger sein, den vernünftigen Begriff als das Absolute zu betrachten, anstatt die Illusion; aber formell genommen ist doch in beiden kein Unterschied, sofern beides Abstraktionen von Produkten menschlicher Geistesthätigkeit sind, und es scheint dem Volke der Träumer ebenso angemessen, das Produkt der träumenden Phantasie zu verabsolutiren, wie dem Volke der Denker das Produkt

des Verstandes. Wenn dem Brahmanismus der Weltprocess als der wüste Traum eines trunkenen Gottes galt, so liegt es doch nahe, den Traum selbst an die Stelle eines Gottes zu setzen, der nichts kann als träumen. Die Illusion ist wesentlich Traum, ein Traum ohne Träumer, ein Traum, der über dem Nichts schwimmt; sie ist nicht ein Gott zu nennen, da sie nicht einmal ein Wesen oder Subjekt ist, und sogar eine Funktion nur zu sein scheint. Sie hat nichts hinter sich als das Nichts, nichts in sich als die Unwahrheit und den Trug; sie ist der Schein, der nicht einmal als Schein ist, sondern bloss zu scheinen scheint. Aus diesem Traum der Illusion giebt es natürlich kein Erwachen zum klaren Bewusstsein, sondern nur ein Versinken in das Nichts des traumlosen Schlafes, der Bewusstlosigkeit. Der Traum ist wüst und quälend, drückend und angstvoll, und darum das Versinken in traumlosen Schlaf eine Erlösung zu nennen. Dass Träumer da seien, welche den Traum träumen, gehört mit zu den Illusionen des Traumes; in Wahrheit giebt es zu diesem Traume weder viele Träumer noch einen, und selbst die Existenz eines Buddha und seiner Seelenzustände gehört zum Reiche der Illusion. Das Symbol der Nichtigkeit des Daseins ist die Wasserblase, welche ohne hinterbleibende Spuren zerplatzt; das Symbol für die aus der Nichtigkeit aufsteigende illusorische Phänomenalität des Einzeldaseins ist die Lotosblume, welche aus dem Wasser aufsteigt und in ihm wieder versinkt. Darum sind dies die stets wiederkehrenden Symbole des Buddhismus, sowohl in der bildlichen Darstellung wie in den sprachlichen Formeln (*Om mani padme hom,* d. h. Heil Dir kostbare Lotosblume).

Da die Illusion als solche das einzige positive Absolute ist, so ist die buddhistische Weltanschauung zu charakterisiren mit dem Ausdruck: „absoluter Illusionismus“. Der absolute Illusionismus ist die streng logische Konsequenz des abstrakten Monismus, gleichviel ob derselbe von der objektiven, ontologischen, oder von der subjektiven erkenntnisstheoretischen Seite ausgeht, ob er als Eleatismus und Spinozismus oder als subjektiver Idealismus auftritt, *) und deshalb sind alle Versuche, auf dem abstrakten Monismus eine philosophische oder religiöse Weltanschauung zu errichten, darauf hinzuweisen, dass

*) Vgl. meine „Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus.“ S. 40—46.

dieser Versuch schon einmal in weit konsequenterer Weise im grossartigsten Maassstabe geschichtlich durchgeführt ist.

Im Brahmanismus ist die Welt zwar nichtig als Entäusserung des wahren Seins, aber es steckt doch ein wesenhafter Kern in ihr, sofern sie Entäusserung des wahren Seins ist; als Manifestation des Göttlichen hat sie tiefinneren Antheil an der Substanz der Gottheit, wenn sie dieselbe auch nur in ihrem Abfall von sich selbst zur Erscheinung bringt, und so bleibt trotz aller Trauer über das Nichtseinsollende der Erscheinungsform doch etwas in dem Existirenden anzuerkennen, was als göttlichen Wesens oder Geschlechtes zu ehren ist. Im Buddhismus fehlt ein solcher Kern des Daseins; dasselbe ist hier ohne Rest ein nicht sein sollendes, denn es ist nichtig nicht bloss seiner Erscheinungsform nach, sondern auch seiner Substanz, seinem innersten Wesen nach. Im Brahmanismus ist das Nichtseinsollende an mir nur, dass ich Ich bin, d. h. etwas Besonderes sein will, nicht dass ich überhaupt bin, oder am Sein Antheil begehre; im Buddhismus liegt die Schuld nicht mehr in der Besonderung der Existenz, sondern in der Existenz selbst, in der Begriffswidrigkeit des Seins gegen die alleinige und ausschliessliche Wahrheit des Nichts. Der brahmanische Akosmismus negirt die Welt, weil sie nicht wahres, göttliches Sein ist; der buddhistische Illusionismus negirt sie, weil sie Sein sein will anstatt Nichts.

Der Akosmismus will Pantheismus sein, und kommt nur deshalb nicht dazu, diesen Begriff zu verwirklichen, weil ihm das Pan unter den Händen zerrinnt und weil doch das All-Eine nur dann inhaltsvolles Sein sein kann, wenn das All ein wirkliches ist, an der Beziehung, auf welches es einen wirklichen Inhalt gewinnt (konkreter Monismus). Der Emanatismus will ebenfalls Pantheismus sein, aber er kann es nicht sein aus dem umgekehrten Grunde wie der Akosmismus; wie diesem das Pan fehlt, so jenem der Gott, — denn ein All-Eines, das ein wirkliches, natürliches, materielles All aus sich ausströmen lässt, muss selbst seiner Substanz nach natürlich und materiell sein, kann also kein Gott im geistigen, supranaturalistischen Sinne des Wortes sein. Der Brahmanismus ist darum so geeignet, den Schein des Pantheismus vorzuspiegeln, weil er als Akosmismus den supranaturalistischen Gott, als Emanatismus das wirkliche All besitzt, und beides in einander schillern lässt, wobei nur unbeachtet bleibt, dass beides unvereinbare Gegensätze sind, und dem einen das

All, dem anderen der Gott fehlt. Der Buddhismus hingegen ist weder Pantheismus, noch will er es sein, denn als entschiedener Atheismus kennt er ebenso wenig einen Gott wie eine wirkliche Welt, ebenso wenig ein seiendes Eines wie ein seiendes All. Es ist deshalb ein Zeichen grober Unwissenheit oder ein Symptom völliger Gedankenlosigkeit, wenn man den Buddhismus unter den Begriff des Pantheismus subsumirt; bei dem Brahmanismus ist diese Subsumtion verzeihlich, wenn sie auch in aller Strenge nicht zu rechtfertigen ist, und die pantheistische Velleïtät für Erfüllung des Pantheismus nimmt. Da solche mangelhafte Subsumtionen stets Verwirrung in den Begriffen anrichten, so ist es besser, sich auch für den Brahmanismus ausschliesslich an die präcise Bezeichnung „abstrakter Monismus" zu halten, welche zugleich für den Buddhismus, wenn auch in verändertem Sinne passt; denn im Brahmanismus ist das abstrakt Eine etwas Positives und Wahres, im Buddhismus einerseits etwas bloss Negatives (das Nichts) und andererseits etwas Unwahres (die Illusion).

Darin, dass der Buddha eine Religion auf atheistischer Basis bieten wollte, hatte er einen Vorgänger an Kapila, dem Urheber der heterodox-brahmanischen Sankhya-Philosophie; aber dieser leugnet Gott nur, um der Welt Raum zu schaffen, d. h. um den Akosmismus zu beseitigen, nicht um ihn in seinen letzten Konsequenzen durchzuführen. Der Zweck der Bekämpfung Brahmas ist also bei Buddha und Kapila ein diametral entgegengesetzter und demgemäss sind auch die Mittel der Argumentation, mit denen sie die Existenz Brahmas bestreiten, ganz verschieden. Buddha wollte die esoterische Lehre des Brahmanenthums, den Akosmismus, in geläuterter Gestalt zum Gemeingut der Menschheit machen, während Kapila dieselbe durch die modificirte exoterische Lehre des Brahmanenthums verdrängen wollte, d. h. durch eine Anerkennung der Substantialität des Vielen mit Beseitigung der Emanation desselben aus einem Einen. Buddha lehrt einen rein supranaturalistischen Monismus, Kapila hingegen einen Dualismus, eine Zusammensetzung der Welt aus „Geist" und „Natur", als zwei von einander schlechterdings unabhängigen und nicht mehr auf eine höhere Einheit zurückweisenden Principien. Buddha leugnet nicht nur, dass die Dinge durch einen Herrgott (Içvara) geschaffen seien, sondern auch ebenso sehr, dass sie durch einen „Geist" (Puruscha) oder durch die „Natur" geschaffen seien; er lässt nur das Nichts und die Illusion als Grund des Scheindaseins gelten. Trotz

dieses entschiedenen principiellen Gegensatzes zu Kapila weiss er sich aber doch durch den Atheismus, d. h. die gemeinsame Opposition gegen die Lehre und Gesetze des Brahmanismus mit ihm verbunden; die Vorgängerschaft Kapilas hat nicht nur in dieser Hinsicht den Muth seines Auftretens erhöht, sie hat ihn sogar, wie wir weiterhin sehen werden, veranlasst, Elemente des Sankhyasystems in seine Lehre mit hinüberzunehmen, welche dort völlig am Platze sind, hier aber im Widerspruch zu den vertretenen Principien stehen.

Es ist begreiflich, dass im absoluten Illusionismus die Trauer um die Nichtigkeit der Welt um so viel tiefer ist, als diese Nichtigkeit selbst tiefer und vorbehaltloser gefasst ist als im Akosmismus mit positivem Hintergrund. Wenn der Pessimismus die Basis ist, auf welcher der Buddhismus sich erhebt, so empfängt er zugleich rückwärts aus dem absoluten Illusionismus eine Vertiefung und eigenartige Färbung, wie sie in gleicher Weise weder vorher noch nachher in der Geschichte vorgekommen ist. Wo das Individuum die Scheinwelt nur deshalb in Trümmer schlägt, um zu dem durch sie behinderten Aufblick zu dem einen, wahrhaften, göttlichen Sein zu gelangen, da bleibt das beseligende positive Ziel die Hauptsache, und die Nichtigkeit der Welt nur die unvermeidliche Kehrseite dieses, da wird der empirische Pessimismus zum aufgehobenen Moment in einem mystischen Optimismus der Einswerdung mit Gott herabgesetzt. Anders wo dieses positive Ziel wegfällt, und als einziges Ziel der negative Kontrast mit dem Elend des Daseins übrig bleibt; da muss dieses Elend ungleich tiefer und schwerer empfunden werden, weil jedes Gegengewicht göttlicher Wesenhaftigkeit und positiver Seligkeitshoffnungen fehlt, und darum ist der Weltschmerz im Buddhismus noch viel trauriger und schwermüthiger als im Brahmanismus, und nimmt nicht bloss eine weit bevorzugtere Stelle, sondern auch einen viel breiteren Raum ein. Das geflissentliche Versenken in den Weltschmerz bildet hier den einen Theil und zwar den Hauptheil des Kultus und tritt mit seiner leidenden und mitleidenden Passivität an die Stelle der aktiven Askese des Brahmanismus.

Wo die Yoga, die Einswerdung mit Brahma, als das schon bei Lebzeiten durch mystische Kontemplation erreichbare selige Ziel dem Individuum vorschwebt, liegt in ihm der Antrieb zur höchsten Inbrunst der Askese und Selbstpeinigung als dem Mittel zur Erlangung dieser mystischen Kontemplation; wo aber dieses Ziel wegfällt und

durch den weit nüchterneren Gedanken des natürlichen Todes mit Ausschluss der Wiedergeburt ersetzt wird, da verlieren die asketischen Anstrengungen ihren Sinn und an ihre Stelle tritt neben der Passivität des geduldigen Stillhaltens die sorgsame Durchforschung und das offene Bekenntniss des eigenen mangelhaften Sittlichkeitszustandes, also wirkliche Momente des subjektiven Heilsprocesses, welche im Brahmanismus durch die Exaltationen der Askese verhindert werden, zur Geltung zu gelangen. Aber dieses Erkennen, Bekennen und Bereuen der Schuld bleibt doch ganz auf dem Boden innerlicher passiver Kontemplation, und somit fehlt dem Buddhismus auch das letzte aktive Element des Brahmanismus, in welchem die anderweitig niedergehaltene Energie sich Luft machen konnte; nicht einmal die hysterische Wollust des Schmerzes bringt mehr Reiz und Abwechselung in das gleichförmige Einerlei des entsagungsvollen Duldens hinein. Andererseits fehlen dafür auch die brahmanischen Ausschreitungen der Askese, die Mord- und Selbstmordmanie und ihre Organisation zu religiösen Sekten; die kontemplative Versenkung in den Weltschmerz und das geduldig abwartende Stillhalten wird durch keine Excesse explosiver Energie entstellt. So ist der Buddhismus noch weit passiver, noch viel weiblicher als der Brahmanismus, und doch erfordert der weibliche Heroismus dieses kampflosen Duldens noch weit grössere Selbstüberwindung als der männliche des Ringens mit der Welt oder der pathologische der wollüstigen Selbstpeinigung.

Diese völlige Passivität würde zu absolutem Indifferentismus führen müssen, wenn nicht die metaphysische Einheit aller Individuen denselben eine Solidarität auferlegte, welche im Mitleid ihren gefühlsmässigen Ausdruck findet. Zwar ist das Brahma zerronnen, welches nach brahmanischer Lehre als schweigender Zeuge uns innewohnt und alle unsere Gedanken und Thaten beobachtet und unbestechlich richtet, aber die Einheit aller Wesen ist geblieben; es ist dasselbe Nichts, aus dem alle entsprungen sind und in das alle zurückkehren sollen, es ist dieselbe Illusion, der alle ihr Scheindasein verdanken. Darum ist es auch derselbe Weltschmerz, der alle „Brüder im Nichts“ verbindet, der in jedem einzelnen sich als unendliches Mitleid mit allen übrigen offenbart. Der Brahmanismus kannte nur Kastenpflichten, der Buddhismus ist die erste Religion, die allgemeine Menschenpflichten kennt. Die Bruderschaft im Nichts reicht sogar weiter als die menschliche Gestalt; das Mitleid trägt so

weit, wie der Schmerz reicht, d. h. es umfasst alle lebenden und empfindenden Wesen, die Pflanzen so gut wie die Thiere. Das Verbot des Tödtens bezieht sich auf alles Lebendige, auf schädliche wie auf nützliche Thiere; der buddhistische Klausner theilt den Hausfrieden seiner Hütte traulich mit Schlangen, und ein im Geruch grosser Frömmigkeit stehender Bruder wurde als unwürdiges Glied vom Koncil ausgeschlossen, weil er eine Laus in seinem Barte zerdrückt hatte. Von dem Mord der Thiere für den eigenen Genuss Nutzen zu ziehen, z. B. ihr Fleisch zu essen, oder ihre Felle zur Kleidung zu benutzen, ist sündhaft, um so mehr als es zu neuem Mord anreizt; schon das ist unrecht, eine Mehrung des eigenen Behagens durch die Minderung desjenigen eines Thieres zu erkaufen, z. B. im Reiten und Fahren. Ist das Reiten eine dringende Nothwendigkeit, so soll man wenigstens das Thier nicht durch Schmerzen antreiben. Jede Mehrung des Schmerzes, der in der Welt ohnehin schon so gross ist, gilt als schwerste Sünde, also jedes einem Mitmenschen zugefügte Unrecht, sei es durch Kränkung und Schädigung mit dem Munde, sei es durch Verletzung des Eigenthums.

So wenig das Mitleid gestattet, lebenden Geschöpfen Todesqual zu bereiten, so wenig gestattet es, noch nicht lebenden Ursache des Lebens, Werkzeug ihrer Wiedergeburt zu werden; nur völlige Keuschheit kann das Elend neuer Geburten verhindern, und deshalb muss der wirklich fromme Buddhist sich von seinem Weibe trennen, und die Versuchung, welche in dem Anblick weiblicher Reize liegt, meiden. „Wer der Leidenschaft sich hingiebt, ist wie einer, der eine Leuchte in die Hand nimmt und gegen den Wind gehen will, — er wird sich die Hand verbrennen“. Unter allen Leidenschaften die stärkste aber ist die an der Schönheit hängende, darum ist schon das blosse Wohlgefallen an der Schönheit zu meiden, weil es vom rechten Wege abführt. Selbstentmannung ist nutzlos, wenn die begehrlichen Gedanken nicht ausgerottet werden; wenn dies geschieht, so ist sie überflüssig, also auf keinen Fall zu empfehlen. Durch nichts verliert der Mensch mehr die Herrschaft über sich selbst und die Kraft, den Leidenschaften zu widerstehen, als durch den Genuss der berauschenden Getränke, welche den Geist umnebeln und das Blut in Wallung versetzen, also die klare Erkenntniss rauben und die Affekte erregen, und dadurch dahin bringen, eines der vorhergehenden Gebote zu übertreten.

So lauten denn die fünf buddhistischen Gebote: nichts Lebendiges tödten, nicht stehlen, nicht Unzucht treiben, nicht Unrecht thun mit dem Munde, nicht berauschende Getränke trinken. Alle diese Gebote entspringen hier nicht etwa wie im Brahmanismus einer gewissen Ehrfurcht vor der Kreatur als einer Manifestation des göttlichen Wesens, sondern lediglich dem tiefen Mitgefühl mit dem Schmerz des Daseins; sie haben auch keinen heteronomen Charakter wie die brahmanischen Vorschriften, sondern sind nur allgemein gefasste Konsequenzen aus dem gefühlten Weltschmerz, Generalisationen moralischer Gefühlsimpulse. Zu ihnen gesellen sich weitere fünf Gebote, welche nur für die Frommen im strengeren Sinne gelten, und den Zweck haben, jeder Verweichlichung und Wiederverweltlichung vorzubeugen; sie lauten: das Haar nicht parfümiren, den Körper nicht salben, an Musik, Gesang, Tanz und Schauspiel nicht theilnehmen, nicht auf weichem Polster sitzen oder liegen, nicht zu unrichtiger Zeit essen, nicht Gold, Silber oder Kostbarkeiten besitzen.

Da aus dem Trachten die Anhänglichkeit und der Schmerz erwächst, so kann nur die Zurückziehung von allem Trachten und die Lösung aller an die Welt knüpfenden Bande zur Aufhebung, oder doch zur möglichsten Minderung des Schmerzes führen. Der rechte Weise verlässt sein Haus, sein Weib und seine Kinder, verzichtet auf alle zärtlichen Gefühle und unterdrückt alle Neigungen; denn nur der Verzicht auf jede Freude befreit von dem Trachten und der Anhänglichkeit und macht fähig zur geduldigen Ertragung des dann noch übrig bleibenden Schmerzes. Die Gefahr, durch Familie und Eigenthum gefesselt zu sein, ist weit grösser als die durch Gefängniss und Ketten, da letztere durch glückliche Zufälle zerbrochen werden können, erstere nicht. Liebe zu einer anderen Person ist ebenso verkehrt, wie Liebe zu sich selbst; die allgemeine Menschenliebe erschöpft sich im Mitleid, und persönliche Vorliebe für ein bestimmtes Individuum wäre ein falsches weltliches Interesse, eine Hingabe des Herzens an ein Blendwerk der Maya, ein Fallstrick für die Tugend. Die Pietät und der Gehorsam in der Familie sind im Buddhismus wohl zu finden, aber sie ruhen nicht auf einer Hochstellung der andern, sondern auf Erniedrigung, williger Unterordnung und Verleugnung des eigenen Ich. Verächtlich, wie das Dasein selbst, soll auch seine Erscheinung sein; darum ist die Armuth nicht nur ein Schutz vor den Fallstricken der Sünde, sondern auch in ihrer bettelhaften äusseren Erscheinung ein

passendes Symbol der Verachtung, welche der Fromme sich selbst und seinem Dasein zollt.

So sehen sich der fromme Buddhist und Brahmane in ihrer äusseren Erscheinung sehr ähnlich, und doch verkörpern sie principiell verschiedene Anschauungsweisen. Der Brahmane vereinsamt sich, da er nur mit Brahma Verkehr haben will; der Buddhist, der keinen Gott zum Verkehr besitzt, thut sich mit seines Gleichen zu Genossenschaften zusammen, deren Mitglieder sich durch Lehre und Beispiel gegenseitig fördern und stärken. Der Brahmane ist über die Moral völlig hinaus, sobald er mit der Mystik Ernst macht; der Buddhist kommt niemals über dieselbe hinaus, da sie ihm, so lange er überhaupt lebt, das Mittel und die Bedingung der Erlösung bleibt. Der Brahmane lebt in dem geistlichen Hochmuthsdünkel seiner bevorzugten Weltstellung und in dem gehobenen Gefühl seiner bevorstehenden Einswerdung mit Brahma; der Buddhist schöpft aus seines Nichts durchbohrendem Gefühle die Demuth, unendlich viel weniger und schlechter als das Nichts zu sein, und seine Hoffnung baldiger Erlösung lässt ihn nur mit um so wehmüthigerer Trauer auf die Unzahl seiner der Erlösung noch ferner stehenden Brüder blicken. So ist der Buddhist sowohl die praktischere, als auch die edlere und tragischere der beiden Erscheinungen; denn er hält einerseits unverrückbar fest an der Sittlichkeit, welche im Brahmanismus nur eine exoterische Bedeutung hat, und andrerseits umspannt sein Mitgefühl und seine Erlösungssehnsucht alle leidenden Mitgeschöpfe ohne jede Illusion einer positiven Seligkeit. Der Brahmanismus schränkt den Blick auf die Erlösung des eigenen Ich ein unter der Vorspiegelung, durch diese zu der Erlösung der Gottheit einen, wenn auch nur geringfügigen, Beitrag zu liefern; der Buddhismus, welcher diesen Wahn zerstört, dehnt die Erlösungssehnsucht des eigenen Busens auf die ganze Welt des Jammers aus und macht dadurch das Leben des Frommen zu einem einzigen fortlaufenden Werk des Erbarmens, zur selbstverleugnenden stillen Arbeit eines barmherzigen Bruders, vor Allem zu einer unausgesetzten Missionsthätigkeit. Dieser Gesinnung verdankt der Buddhismus seine grossen geschichtlichen Erfolge, seine gewaltige Ausbreitung auf friedlichem Wege und seine achtungswerthen pädagogischen Leistungen in der Verbreitung milderer Sitten und menschlicherer Gefühle unter grossentheils rohen und rauhen Völkerschaften.

Freilich wird dieser Gewinn in sittlicher Hinsicht mit einem theuren Preis erkauft, mit dem Verzicht auf alles Positive, auf Kunst und Wissenschaft, Staats- und Familienleben, wirthschaftliche und Kulturarbeit; der Buddhismus gelangt wohl dazu, die bösen Neigungen des natürlichen Menschen zu brechen, aber nur dadurch, dass er das Reich der Natur und Sinnlichkeit abträgt, ohne an die Erbauung eines Reiches des Geistes zu denken. Der Brahmanismus hatte Staat, Familie und Volkswirthschaft in der exoterischen Sphäre seines Systems nicht nur bestehen lassen, sondern auch durch zweckmässige heteronome Reglementirung zu fördern gesucht, und hatte die wissenschaftliche Bildung, wenn auch nur im theologischen Sinne, als Hauptmittel zur Erreichung der mystischen Kontemplation gepflegt; der Buddhismus will grundsätzlich den brahmanischen Unterschied einer esoterischen und exoterischen Sphäre wenigstens in der Theorie auslöschen, wenn er es auch in der Praxis nicht durchzusetzen vermag, und verschmäht deshalb sogar die theologische Bildung als etwas Ueberflüssiges und Schädliches, das geeignet wäre, den principiell negirten Unterschied wieder herzustellen.

Eine Theologie ist nur möglich, wo der Schwerpunkt des religiösen Bewusstseins in Gott liegt, wie im Brahmanismus, aber nicht in einer atheistischen Religion; diese kann ihren Schwerpunkt nur im Menschen suchen, und ihre Lehre muss einfach, leichtfasslich, und in kurzen Worten mittheilbar sein. So bewegt sich auch die reichhaltige Literatur des Buddhismus nur in wenigen verhältnissmässig dürftigen Gedanken, die durch ihre endlose Wiederkehr ermüden; zieht man die Buddhalegenden, die Disciplinarvorschriften für fromme Genossenschaften und die Phantasien über Himmel und Höllen ab, so bleiben als Kern nur die Lehren von der Nichtigkeit der Welt, die Klagen über das Elend des Daseins und die Sittenregeln übrig, wie solche in kurzgefassten Denksprüchen schon in der Geburtszeit des Buddhismus von Wanderpredigern vorgetragen und in Steine und Säulen eingemeisselt wurden. Es ist keine neue Offenbarung, welche der Buddhismus mitzutheilen hätte, sondern nur die Weltanschauung des gesunden Menschenverstandes, welche er zu wecken hat; er braucht nur das menschliche Bewusstsein auf seinen eigenen, durch Illusionen verdeckten Inhalt aufmerksam zu machen, damit ihm die Wahrheit des Selbstverständlichen zur Evidenz gelange. Ein so schlichtes und natürliches Evangelium bedarf keiner Gelehrsamkeit, keines jahrelangen Studiums und

keiner Priester wie bei den Brahmanen; das ganze Volk ist zur Erkenntniss fähig und berufen, und jeder, der von dieser Erkenntniss durchdrungen ist, wird sich aus Mitleid zur Helferschaft und Mitarbeit an dem Erlösungswerk der ganzen Menschheit gedrungen fühlen.

Der Buddhismus kennt keinen Unterschied von Priestern und Laien, höchstens den von Frommen und Halbfrommen; letztere sind solche, deren Kraft noch nicht ausreicht, sich von allen weltlichen Beziehungen (Familie, Staat, Arbeit u. s. w.) loszusagen, und welche sich mit Beobachtung der allgemeinen buddhistischen Moral begnügen, in der Hoffnung, sich so zur gänzlichen Frömmigkeit in einem künftigen Lebenslauf vorzubereiten. Im Brahmanismus ist die exoterische Sphäre eine heilige, unantastbare Ordnung, ein gottgewollter Bestandtheil des Gottesreichs; im Buddhismus ist sie eine traurige Folge von der Schwachheit der menschlichen Natur, die, wie alle Verkehrtheit und Halbheit, in mitleidiger Sanftmuth geduldet werden muss, sofern sie nicht durch Lehre und Beispiel zu überwinden ist, und die immerhin einigen Werth als Vorstufe zur vollen Frömmigkeit, sei es in demselben, sei es in einem künftigen Lebenslauf, haben kann.

Da der Buddhismus nur die selbstverständliche Wahrheit des gesunden Menschenverstandes im menschlichen Bewusstsein wecken will, so kann auch Çakyamuni nicht mehr sein, als der erste Wecker der wahren Einsicht, auf welche ebenso gut auch jeder andre Mensch hätte kommen können, und auf welche eigentlich jeder von selbst kommen müsste. Von einer Offenbarung durch Buddha kann also nicht die Rede sein, am wenigsten von einer göttlichen Offenbarung, wo es keinen Gott giebt. Buddha ist wohl der Wecker des Erlösungsbedürfnisses durch die Lehre vom Elend des Daseins und der Wecker der Einsicht über den Erlösungsweg durch seine illusionistische Metaphysik und quietistische Moral; aber er ist nimmermehr der persönliche Erlöser, da er selbst ein ebenso unwahrer Schein ist, wie jeder andre Mensch, und niemand anders als durch sich selbst, seine eigne Selbstverleugnung und Weltüberwindung erlöst werden kann. Çakyamuni war der erste Erleuchtete (d. i. Buddha), aber nach ihm sind noch viele Erleuchtete (Buddha's) gekommen und werden noch viele kommen; der Mensch wird, streng genommen, nur dadurch erlöst, dass er zu einem Erleuchteten, zu einem Buddha wird. Wirklich erlösen kann jeder nur sich selbst, weil jeder nur selbst sich selbst verleugnen und nur für sich selbst die Welt überwinden kann; aber

Wecker der Einsicht und Helfer und Förderer auf dem Erlösungswege kann und soll jeder dem andern sein, ebenso gut wie Çakyamuni es allen Menschen geworden ist. Wenn dieser erste Erleuchtete von den Buddhisten gefeiert wird, so ist das eine historische Erinnerungsfeier, ein dankbares Andenken an den erleuchteten Wohlthäter, welches mit religiösem Kultus nichts gemein hat, und erst beim Verfall der Idee des Buddhismus zu solchem entartet ist.

Dass unmittelbar genommen jeder nur sich selbst erlösen kann, liegt im Begriff der Erlösung begründet, und die egoistische Beschränkung, welche hierin zu liegen scheint, wird dadurch wieder gut gemacht, dass jeder mit Hand an legt an die mittelbare Erlösung der ganzen Menschheit. Im Brahmanismus glaubt der Einzelne ein Stück Gotteserlösung zu vollbringen, indem er sich selbst erlöst, und schöpft daraus gewissermaassen den Rechtsgrund, sich um die Erlösung der Uebrigen nicht weiter zu bekümmern; der Buddhismus bezeichnet dies mit Recht als eine Illusion und findet in der Aufhebung derselben den Antrieb, sich nicht mit der egoistischen Selbsterlösung zu begnügen, sondern für die Erlösung Aller zu wirken. Von der überfliegenden Mystik zur Erde zurückgekehrt, sieht er sich anstatt der centralen Gotteserlösung auf eine bescheidene peripherische Wirksamkeit reducirt, erzielt aber in dieser nicht bloss imaginäre, sondern ganz reale, wenn auch beschränkte Erfolge. So gelangt der Buddhismus grade durch den Bruch mit dem erträumten Jenseits dazu, sich mit praktischerer Lebensweisheit in das Diesseits zu vertiefen, obwohl die Art der Beschäftigung mit dem Diesseits auch hier die negative bleibt. Auch er behält die universelle Erlösung als letztes Ziel im Auge; denn wenn er auch unmittelbar genommen nur die Menschheit für erlösungsfähig erachtet, so glaubt er doch, dass alle anderen Scheinindividuen, wie Thiere und Pflanzen, durch die Seelenwanderung über kurz oder lang in die Menschheit eintreten und dadurch die Möglichkeit der Erlösung gewinnen. Wären alle Individuen erlöst, in welchen die Illusion einer Welt zu Stande kommt, so wäre damit auch die Welt aufgehoben, die ja nur in diesem Schein besteht. Man sieht hier, dass die Seelenwanderung eine nothwendige Voraussetzung ist, wenn der buddhistische Erlösungsbegriff eine mehr als anthropologische, wenn er eine universelle, kosmische Bedeutung behaupten will.

Diese Hoffnung auf universelle Erlösung wird nicht aufgehoben, sondern nur hinausgeschoben durch die buddhistische Lehre, dass die

Zahl der Welten unendlich sei und zwar nicht bloss in Bezug auf das Nebeneinander, sondern auch in Bezug auf das Nacheinander. Es ist völlig konsequent, dass im absoluten Ilusionismus die Illusion oder der subjektive Schein in räumlicher oder zeitlicher Hinsicht unendlich sei, und dass bei der empirisch gegebenen Endlichkeit der irdischen Lebewelt diese Unendlichkeit durch unbegrenztes Nebeneinanderstellen und Nacheinanderstellen verschiedener Welten ohne natürliche Beziehungen zu einander zu erreichen gesucht wird. Der mangelnde Begriff der Unendlichkeit wird dabei durch ermüdendes Aufeinanderthürmen von Zahlen und Bildern ersetzt, welche eben durch die Langweiligkeit ihrer endlosen Häufung deutlich genug ihren Zweck erkennen lassen, d. h. die Absicht, den mangelnden Begriff der Unendlichkeit approximativ zu ersetzen.

Bei den unendlich vielen Weltuntergängen geht nicht alles zu Grunde, sondern die Summe der noch ungebüssten Schuld bleibt bestehen, und ist für den Zustand der neu entstehenden Welten in demselben Sinne maassgebend wie die noch ungebüsste Schuld des sterbenden Individuums für die physische Beschaffenheit seines nächsten Lebenslaufes. Hierdurch wird die Kontinuität des absoluten Weltprocesses über die unterbrechenden Weltuntergänge hinweg aufrechterhalten, d. h. es wird die Hoffnung auf universelle Erlösung nur auf eine unendliche Ferne angewiesen. Aber dies kann nur für eine realistische Weltanschauung störend sein, nicht für eine illusionistische, in welcher die Zeit zu dem unwahren subjektiven Schein gehört, also eine Sekunde und tausend Kalpas in Wahrheit durch nichts unterschieden sind.

Wenn nun aber eine Sekunde und tausend Kalpas objektiv durch nichts unterschieden sind, und sich nur für den unwahren und berechtigungslosen Standpunkt des subjektiven Scheins als verschieden darstellen, dann ist auch die ganze Sansara, der unruhige Ocean des Jammers, nicht werth, dass man viel Aufhebens von ihm mache. Wenn die Welt eigentlich ein Nichts ist, das nur etwas zu sein scheint, so ist sie ja doch nur für den noch in der Illusion befangenen Standpunkt etwas anderes als das reine Nichts; für den Weisen aber, der sich über den Standpunkt der Illusion erhoben hat, hört der Unterschied zwischen Welt und Nichts, zwischen Sansara und Nirvana, auf. Selbst der Schmerz des Lebens kann nur für denjenigen Antrieb zur Sehnsucht nach Nirvana werden, welcher

diesem Schmerz noch irgend welche Realität zuschreibt, also ihn noch nicht in seiner gänzlichen Nichtigkeit erkannt hat; der Weise, der die Illusion durchschaut hat, darf sich eben nicht mehr durch dieselbe imponiren lassen, und muss wissen, dass das Nichts Nichts bleibt, auch wenn es Etwas zu scheinen scheint. Für die wahre Betrachtung hört mit dem theoretischen Unterschied von Nirvana und Sansara auch der praktische Unterschied beider auf, und schwindet jedes Motiv, den Uebergang von einem zum andern Zustande zu wünschen, d. h. der Begriff der Erlösung und mit ihm die Sehnsucht nach derselben. So lange die Erlösungssehnsucht besteht, ist der Indifferentismus nur Mittel, um von Sansara zu Nirvana zu gelangen, erfüllt aber seinen Zweck nur unvollkommen, weil er bei Lebzeiten kein vollkommener ist. Sobald der höchste Standpunkt der Betrachtung erreicht ist, tritt der absolute Indifferentismus an die Stelle der Erlösung, da in ihm schon gegeben ist, was die Erlösungssehnsucht noch jenseits suchte. Sobald der Geist aufhört, sich von dem empfundenen Schmerz als von einer Realität imponiren zu lassen, und Sansara und Nirvana wegen ihrer theoretischen Unterschiedslosigkeit als praktisch gleichgültig betrachtet, besitzt er ja jene absolute Freiheit gegen das Sein, welche er vorher in dem Uebergang von Sansara zu Nirvana erstrebte; sobald das Dasein und sein Schmerz als schlechthin nichtseiend begriffen sind, verliert die Absicht, sie zu vernichten, ihren Sinn. So ist der absolute Indifferentismus die höchste und letzte praktische Konsequenz des Illusionismus; wer diesen Gipfel buddhistischer Weisheit erreicht hat, der hat schon bei Lebzeiten das Ziel der Erlösungssehnsucht der Uebrigen in sich verwirklicht und der in den Uebrigen entstehende Schein seines Todes bringt keine Aenderung mehr in ihm hervor. Wer diese Würde erlangt hat, der spielt ebenso gut wie ein brahmanischer Asket mit der Scheinwelt, aber nicht weil Brahma in ihm wirkt, sondern weil er sich über die Nichtigkeit der Illusion praktisch und theoretisch zugleich erhoben hat und diese Nichtigkeit an sich und seinem Leben erweist.

Nun ist aber dieser absolute Indifferentismus ebenso gut ein blosses Ideal des Buddhismus, wie die naturwidrige Wundermacht der zur Würde eines Arhat Gelangten es ist; thatsächlich behauptet aller illusionistischen Theorie zum Trotz der Schmerz sein Recht und spottet der Abstraktion, welche ihn als etwas Nichtseiendes verachten will. Jeden Augenblick weckt er den Träumer aus seiner illusionisti-

schen Verstiegenheit, und erregt den so natürlichen Wunsch in ihm, das ihm immanente Nichts doch endlich in Ruhe geniessen zu können und ohne die Nöthigung, von dem sich aufdrängenden Schmerz beständig gewaltsam abstrahiren zu müssen. Welcher Gedanke liegt da näher, als die Durchschneidung des Lebensfadens, die Abkürzung eines völlig werthlosen und zwecklosen Scheins, der als solcher ja doch das Nichtseinsollende, Aufzuhebende ist. Wenn alles nichtig und gleichgültig ist, so muss es auch gleichgültig sein, ob ich den Schein meines Daseins durch Selbstmord aufhebe, wenn es mir bequemer scheint, als die fortgesetzte Abstraktion vom Schmerz. Die illusionistische Weltanschauung kann kein folgerichtiges Argument dagegen geltend machen, denn ihrer Weisheit letzter Spruch lautet dahin, dass der Selbstmord überflüssig sei, weil Leben und Nichtleben gleichgültig sei; daraus ist aber nur die eine Konsequenz zu ziehen, dass dann auch der willkürliche Uebergang zwischen zwei gleichgültigen Zuständen gleichgültig sei, also in jedermanns Belieben zu stellen sei.

Ja man kann noch weiter gehen und sagen, dass auch die buddhistische Mitleidsmoral durch den absoluten Indifferentismus aufgehoben werde; denn das Mitleid beruht auch auf dem Glauben an die Realität des Leides und verliert seinen Sinn und seine Motivationskraft, wenn die bessere Einsicht erwacht ist, dass Freude und Leid als völlig unwahre und nichtige auch schlechthin gleichgültige Zustände ebenso gut in Andern wie in mir sind. Wenn die Anderen sich ihrerseits noch nicht zu dieser Einsicht aufgeschwungen haben, so kann das für mich kein Grund sein, ihre abweichende (obenein irrthümliche) Rechtsanschauung praktisch zu respektiren; denn dadurch würde ich mich ja so benehmen, als ob ich an die Realität ihrer Persönlichkeit und ihrer Geisteszustände glaubte, was dem Illusionismus widerspricht.

Der absolute Indifferentismus hebt jede Möglichkeit auf, verschiedenen Handlungsweisen einen verschiedenen objektiven oder subjektiven Werth beizumessen, und vernichtet damit jede Schranke, welche durch eine anderweitige Weltanschauung der grundlosen Willkür meines Handelns gezogen werden könnte. Wie er Fortleben und Sterben in das Belieben des Subjektes stellt, so auch Ruhe und Thätigkeit; denn die Ruhe empfahl sich nur als Mittel zur Verminderung des Schmerzes, welche nunmehr gleichgültig geworden ist. Wie für den brahmanischen Jogi giebt es auch für den buddhistischen Arhat keine Sünde mehr, aber nicht weil Brahma in ihm wohnt und aus

ihm handelt, sondern weil bei der absoluten Nichtigkeit und Gleichgültigkeit alles Scheininhaltes der Welt die Begriffe gut und böse jeden Sinn verlieren; wenn aber der Jogi durch die Furcht, seine Erkenntniss zu trüben, von den Ausschreitungen der Libertinage abgehalten wurde, so fällt diese Furcht hinweg für den Arhat, der nach keiner mystischen Erkenntniss strebt und den Illusionismus und Indifferentismus unentreissbar sicher besitzt, und an ihrer Stelle dient als einziger Zügel die Gefühlsmoral des Mitleids, d. h. der gefühlsmässige Rest eines Moralprincips, welches nur auf dem Boden einer hier überwundenen Weltanschauung wurzelt.

An diesen Klippen des absoluten Indifferentismus, dem Selbstmord und der Libertinage, hätte der Buddhismus nothwendig Schiffbruch leiden müssen, wenn er nicht Sorge dafür getragen hätte, diesen wunden Punkt seines Systems wenigstens zum Schein zu bandagiren, und dieser von aussen herzugebrachte Sicherheitsverschluss ist die sittliche Weltordnung, welche sich in der Seelenwanderung kundgiebt. Den Glauben an die Seelenwanderung und die moralische Bedingtheit der physischen Lebenslage fand Buddha einerseits im Glauben seines Volkes vor, so dass er nicht nöthig hatte, an einen Beweiss desselben zu denken, und andererseits bildete derselbe einen wesentlichen Bestandtheil der Sankhyalehre des Kapila. In letzterer ist er insofern wohlbegründet, als die Seelen unerschaffene ewige Monaden sind, deren jede mit einem Urleib (*linga çarira*) als unveräusserlicher Hülle behaftet ist; da wundert man sich nicht mehr über die Annahme immer neuer Inkorporisationen, sondern nur noch über das Festhalten an der Sehnsucht nach Befreiung der Seele von der materiellen Natur und an dem Glauben, dass diese Befreiung durch Erkenntniss erreichbar sei. Bei Buddha liegt die Schwierigkeit am entgegengesetzten Ende; man findet das Verlangen des Individuums, von der quälenden Illusion des Daseins loszukommen, ganz begreiflich, nicht aber den Glauben, dass nach dem Tode die individuelle Illusion nicht aufgehört haben soll. Und doch steht und fällt der Buddhismus als geschichtlich bestimmte Religion mit diesem Glauben, ohne den er unvermeidlich in Libertinage und Selbstmord degeneriren müsste.

Im Brahmanismus bildet die Seelenwanderung einen Bestandtheil der exoterischen Weltanschauung, welche in der esoterischen dadurch ersetzt wird, dass jeder Rückfall in irgendwelches Thun die errungene Stufe intuitiver Kontemplation des Brahma aufhebt oder doch in

Frage stellt; im Buddhismus bildet sie eine wesentliche metaphysische Voraussetzung, ohne welche der ganze Standpunkt seinen religiösen Werth und seine praktische Brauchbarkeit verliert. Nur darum unterlässt der Buddhist den Selbstmord, weil er glaubt, dass die hierdurch begangene Sünde die definitive Vernichtung seiner Persönlichkeit hemmt und in neuen Lebensläufen abgebüsst werden muss; nur darum meidet er jeden Verstoss gegen die Gebote des Mitleids, weil er dadurch eine Schuld auf sich zu laden fürchtet, welche in Verbindung mit der noch unabgebüsst auf ihm lastenden früheren Schuldsumme für die mehr oder minder drückende und schmerzliche Beschaffenheit seiner künftigen Lebensläufe maassgebend sein wird. Für den absoluten Indifferentisten müsste folgerichtiger Weise auch die Aussicht auf Verlängerung oder Verkürzung, Verbesserung oder Verschlimmerung seiner künftigen Lebensläufe aufgehört haben, ein Motiv zu sein, und es setzt schon einen gewissen Rest von naivem Realismus und Glauben an die Realität der Sansara und ihres Schmerzes voraus, wenn diese Lehre als Grundlage der Sittlichkeit dienen soll.

Es ergiebt sich also, dass die Seelenwanderung, selbst wenn sie und die in ihr sich bekundende sittliche Weltordnung eine Wahrheit wäre, doch unfähig wäre, die Lücke zu schliessen, welche der absolute Indifferentismus in der buddhistischen Weltanschauung aufgerissen hat. Aber auch wenn wir annehmen, dass sie durch den Appell an die nicht gänzlich auszurottenden realistischen Instinkte der Menschenbrust zu dieser Leistung fähig wäre, könnte sie dieselbe doch nicht vollbringen, weil sie innerhalb der buddhistischen Weltanschauung sich weder zu legitimiren vermag, noch sich widerspruchslos mit den Grundlagen derselben verträgt. So fällt der Buddhismus ebenso gut wie der Brahmanismus in zwei sich widersprechende Bestandtheile auseinander, in den Illusionismus und in die Lehre von der Seelenwanderung mit moralischer Bedingtheit des Zustandes. Wer den Buddhismus im modernen Europa zu restituiren unternimmt, befindet sich entweder, wie Schopenhauer, selbst in der noch unaufgeklärten Konfusion dieser sich widersprechenden Grundbestandtheile, oder er will als subjektiver Idealist bloss den Illusionismus ohne die Seelenwanderung zur Grundlage des religiösen Lebens machen, was unmöglich ist, oder er will (wie Hellenbach) die Seelenwanderungstheorie auf transcendental-realistischer Basis erneuern unter Verwerfung des illusionistischen Grundprincips des Buddhismus. Man hat heute nur

noch die Wahl, entweder den Buddhismus als Erkenntnisstheorie zu acceptiren unter Verzicht auf religiöse Bedeutung desselben, oder ihn principiell zu verwerfen, und statt auf den Buddhismus auf die Sankhyalehre zurückzugreifen. Der Buddhismus als solcher ist wegen des ihm anhaftenden Grundwiderspruchs in jeder Weise unhaltbar und für uns unbrauchbar.

Schon oben bei der Erörterung des Brahmanismus haben wir gesehen, dass im Akosmismus die Fortdauer einer Scheinindividualität oder eines individuellen Scheines nur so weit und nicht weiter behauptet werden kann, als die unmittelbare subjektive Erfahrung eine Kontinuität des Bewusstseins vom Schein bezeugt. Dies gilt natürlich in noch höherem Grade im absoluten Illusionismus, wo sogar die centrale Einheit des erscheinenden All-Einen Wesens fehlt. Wo alles nichtig ist, da kann man kaum so weit, als die Kontinuität des Bewusstseins reicht, eine Identität der Individualität behaupten, geschweige denn über die Tragweite dieses auch noch illusorischen Zeugnisses hinaus. Man kann nämlich entweder die Gesammtheit aller Illusion als eine Einheit auffassen, in welcher die Vielheit selbst schon zum täuschenden Inhalt der Illusion gehört; oder man kann jede einzelne physische Scheinfunktion als selbstständige Illusion für sich auffassen. Im ersteren Falle fehlt jede Berechtigung, die Einheit der Illusion in viele Besonderheiten zu zerstückeln und diesen eine dem Verschwinden der aktuellen Illusion trotzende Beständigkeit und kontinuirliche Fortdauer beizulegen; im letzteren Falle hingegen fehlt die Berechtigung, den aus dem Mosaik der momentanen Einzelillusionen zusammengesetzten Specialgruppen eine quasi substantielle Selbstständigkeit und eine den Wechsel und das zeitweilige Aufhören ihrer Bestandtheile überdauernde Solidität beizumessen. Im ersteren Falle ist nur die einheitliche Totalillusion der Scheinwelt das Beständige, aber nicht das gleichgültige Spiel ihres mannigfaltigen Scheininhaltes; im letzteren Falle ist nur der stete Wechsel der momentan verschwindenden und stets neu aus dem Nichts auftauchenden Elementarillusionen das Beständige, aber nicht ihre sich stetig wandelnde Gruppirung und Anordnung. Ein Verstorbener ist ein Nichts, das auch nicht einmal scheinen will etwas zu sein; wie sollte ein solches es anfangen, sich als Individualität im allgemeinen Nichts zu behaupten? Eine solche Annahme würde stillschweigend voraussetzen müssen, dass dieses hinter der Illusion liegende Special-

Nichts doch ein substantielles Etwas, eine zeitweilig im potentiellen Zustande verharrende Monade wäre; d. h. die Seelenwanderung widerspricht den Grundprincipien der buddhistischen Weltauschauung.

Dasselbe lässt sich von der sittlichen Weltordnung nachweisen, welche auf Grund der vorausgesetzten Seelenwanderung sich offenbaren soll. Schon im Brahmanismus mussten wir es als einen unstatthaft kühnen Anthropopathismus bezeichnen, wenn die Begriffe der Schuld und Sühne auf das absolute, d. h. allumfassende und nichts ausser sich habende Sein ausgedehnt wurden; im Buddhismus, wo sogar dieses absolute Sein als Subjekt einer universellen Verschuldung fehlt, ist es noch weniger zulässig. Wollte man aber selbst das unerklärte Scheindasein einer nichtseinsollenden Welt als Schuld gelten lassen, so würde doch neben dieser Universalschuld für eine besondere Individualschuld kein Raum bleiben. Im Brahmanismus konnte eine Art von Schuld der Einzelpersönlichkeit darin gesucht werden, dass sie nicht bloss das Allgemeine war, sondern noch für sich etwas Besonderes sein wollte, obwohl auch dort diese Schuld auf Rechnung Brahmas und nicht auf Rechnung der von ihm gesetzten Scheinindividualität zu stellen war; im Buddhismus hingegen, wo es gar kein wahres, allgemeines Sein giebt, kann auch keine Schuld mehr in der Besonderheit gesucht werden, denn hier liegt dass Nichtseinsollende des Einzeldaseins nicht mehr darin, dass es etwas Besonderes sein will, sondern nur doch darin, dass es — gleichviel auf welche Weise — sein will, anstatt im Nichtsein zu verharren.

Es liegt allerdings für die Vorstellung nahe, bei dem Mangel eines absoluten Subjekts, auf das die Schuld des Daseins abgewälzt werden könnte, diese Schuld den einzelnen Scheinindividualitäten beizumessen, als den einzigen möglichen Trägern derselben; es hängt dies aber damit zusammen, dass der Buddhismus bei dem gänzlichen Mangel eines wahren Seins sich praktisch gedrungen fühlt, dem weltlichen Scheindasein mehr Aufmerksamkeit zuzuwenden und eine grössere Wichtigkeit beizumessen, als der Brahmanismus, dessen Blicke stets vom Schein abgekehrt, weil auf das wahre göttliche Sein gerichtet sind. Aber in dieser Wendung steckt doch ein vorstellungsmässiger Irrthum, denn es wird übersehen, dass der Trieb des Geistes, seine Aufmerksamkeit mit irgend etwas zu beschäftigen, keine Beglaubigung für den objektiven Werth des für diese Beschäftigung allein zur Verfügung stehenden Gegenstandes sein kann, und dass das negative,

demselben gewidmete Interesse ihm niemals die Befähigung verleihen kann, als positiver Werth oder als realer Träger einer Verschuldung zu gelten. So wenig wie das Nichts als solches für irgend etwas Nichtseinsollendes verantwortlich gemacht werden kann, ebenso wenig das Nichts, sofern es von der Illusion mit dem Schein eines Etwas bekleidet wird. Eine Schuld ist also im absoluten Illusionismus auf jede Weise eine Unmöglichkeit, und zwar eine Individualschuld in noch höherem Grade als eine Universalschuld.

Aber gesetzt, der Begriff einer Individualschuld wäre nicht unmöglich, so wäre es doch unmöglich, diese Schuld als eine beharrende Substanz aufzufassen, welche den Tod des Individuums, d. h. die Kontinuität ihres phänomenalen Trägers überdauert. Die Schuld kann immer nur etwas Accidentielles sein, also entweder an und mit ihrem Träger beharren, oder in der Idee eines Gottes, der sie im Gedächtniss behält; aber nimmermehr kann da, wo es an einer substantiellen Monade als Träger und an einem Gott als Bewahrer der Schuld fehlt, die abgelöste Schuldsumme als unverwüstliche Substanz fortvegetiren, um zu gelegener Zeit einen maassgebenden Einfluss, also eine aktive Kraft zu entfalten. Diese Fortdauer der Schuld weist nach unserer Denkweise nothwendig auf eine Monadenlehre, als ihre metaphysische Voraussetzung hin, und zwar auf unzerstörbare Monaden, welche sogar von den physischen Weltuntergängen unberührt bleiben, weil ja sonst die ungebüsste Schuldsumme der untergegangenen Welt nicht maassgebend werden könnte für die physische Beschaffenheit der neu entstehenden; eine solche Monadenlehre ist aber der baare Widerspruch gegen den Illusionismus.

Es wäre indessen denkbar, dass das tiefe sittliche Bewusstsein der Buddhisten seine Energie dem Denken zum Trotz in einer Hypostasirung des Schuldbegriffs als solchen bethätigte; dann würde der eigentliche Sinn der Lehre dahin gehen, dass nicht die Individuen als solche, sondern nur ihre individuellen Schuldsummen den Tod überdauern und aus sich heraus das physische Individuum neu entstehen lassen, — mit andern Worten: dass das Ethische nicht nur bestimmend ist für die Beschaffenheit des Physischen, sondern auch für seine Existenz. Ein solcher Gedanke mag immerhin den tiefer denkenden Buddhisten vorgeschwebt haben, aber einerseits ist er nirgends zum deutlichen und bestimmten Ausdruck durchgedrungen, und anderseits würde er den praktischen Werth der Seelenwanderungs-

lehre innerhalb der buddhistischen Weltanschauung aufheben. Denn wenn von mir nichts Wesenhaftes übrig bleibt, und nur meine hypostasirte Schuldsumme meinen Tod überdauert, um aus sich heraus ein neues Individuum als Erben meiner Thaten zu erzeugen, so stehe ich zu diesem meinem Erben ausser jeder Kontinuität, und das Verhältniss ist für mich kein andres, als ob irgend ein schon lebendes unschuldiges Kind bei meinem Tode der Erbe meiner Schuld wäre; dann kann aber auch wiederum nichts anderes mehr als das Mitleid mich antreiben, diesem meinem Erben eine möglichst geringe Schuldsumme zu hinterlassen, und selbst dieses verliert seine Kraft, wenn ich daran denke, dass es ja meinem Erben ebenso gut wie mir in jedem Augenblick freisteht, statt des Lebens den Tod zu wählen. Die praktische Motivationskraft der Seelenwanderungstheorie steht und fällt also mit dem Glauben an die wesenhafte Identität der Person meines Erben mit mir, und ist durch blosse Fortdauer der hypostasirten Schuldsumme nicht aufrecht zu erhalten.

Geben wir aber dem Buddhismus sogar seine Voraussetzungen einer Individualschuld und einer Fortdauer derselben über den Tod hinaus zu, so bleibt doch immer noch unbegreiflich, wie die dritte Voraussetzung in der buddhistischen Weltanschauung Platz finden konnte, die durchgängige und ausschliessliche Bestimmtheit des Physischen durch das Ethische. Zwar kennt der Buddhismus den Begriff des Naturgesetzes und die Idee einer ausnahmslosen Gesetzmässigkeit des natürlichen Geschehens nicht, und kann darum auch an der Schwierigkeit der Vereinigung von Naturordnung und sittlicher Weltordnung keinen Anstoss nehmen, welche für ein mit dem Naturgesetz vertrautes Volk die buddhistische Art der Abhängigkeit des Natürlichen vom Ethischen völlig unannehmbar macht; aber es fehlt dem Buddhismus doch auch jede metaphysische Basis, um den behaupteten Kausalzusammenhang zwischen Ethischem und Natürlichem denkbar oder gar wahrscheinlich zu machen. Wo ein mächtiger Gott als Wächter und Wiederhersteller über der sittlichen Weltordnung waltet und durch seine (gleichviel ob natürlichen oder übernatürlichen) Einwirkungen den Naturlauf in einer den sittlichen Forderungen entsprechenden Weise lenkt, oder wo das Absolute als Geist gedacht wird, dessen wesentlichen idealen Inhalt die sittliche Weltordnung bildet, und dessen Willensausfluss die natürliche Weltordnung darstellt, da lässt sich ein solcher Zusammenhang begreifen, aber nicht so in

einer atheistischen Weltanschauung, wo weder das Nichts in seinem wahren Zustande, noch das Nichts in seinem unwahren Zustande (d. h. die Illusion) als positiver Grund dafür angesehen werden kann, dass der Naturlauf sich lediglich nach sittlichen Normen richtet. Für diese Frage ist es gleichgültig, ob man den Einfluss einer Schuld auf die Gestaltung der Lebenslage in demselben oder in einem künftigen Lebenslauf ins Auge fasst; das eine ist ganz ebenso unbegreiflich wie das andre, denn das Gesetz, dass jede Schuld durch Leiden gesühnt werden muss, schwebt hier völlig in der Luft.

Soll dieses Gesetz die Macht besitzen, sich durchzusetzen gegen die an sich allerdings machtlose Illusion, soll ihm die Gewalt zukommen, die Illusion dadurch in seinen Dienst zu zwingen, dass es ihr ihren illusorischen Vorstellungsinhalt diktirt, so muss es eine selbstständige Kraft sein, die einzige positive Substanz in dem ganzen buddhistischen System. Wenn die Schuld hypostasirt wurde, so war das auch noch gewissermaassen eine bloss negative Substanz, welche auf Null verringert werden soll; neben ihr aber muss die sittliche Weltordnung hypostasirt werden als die positive Substanz, welche diese allmähliche Verringerung der Schuld auf Null bewirkt. Dann ist aber auch die hypostasirte sittliche Weltordnung das wahre und eigentliche Absolute der buddhistischen Weltanschauung, gegen welches das negative Absolute des Nichts (in seinem wahren wie in seinem unwahren Zustande) nicht mehr aufkommen kann. So bietet der Buddhismus einen völlig neuen Adspekt: der metaphysische Nihilismus und erkenntnisstheoretische Illusionismus weichen zurück, und der Begriff der sittlichen Weltordnung besteigt den leergelassenen Thron der Gottheit, jedoch ohne dass diese unpersönliche Idee sich zu einem aktuellen Geisteswesen verdichtet.

Jetzt erst vermögen wir das geschichtliche Verdienst des Buddhismus ganz zu würdigen; es besteht nicht bloss darin, dass es durch folgerichtiges Ausdenken der abstrakt monistischen Metaphysik den Brahmanismus *ad absurdum* führt und sein abstrakt Eines Sein als leeres Nichts enthüllt, sondern in noch weit höherem Grade darin, dass er diese negative Leistung durch eine positive ergänzt, durch eine Erhebung der sittlichen Weltordnung zum wahren, zum positiven Absoluten. Um den Brahmanismus von innen heraus zu überwinden, hatte der Buddhismus sich auf die metaphysische und erkenntnisstheoretische Basis desselben gestellt, zumal eine andre sich ihm ge-

schichtlich nicht darbot. Er leistete das Menschenmögliche, indem er nach der Verflüchtigung des Brahmanismus zum absoluten Illusionismus und Indifferentismus in der hypostasirten sittlichen Weltordnung ein Princip aufstellte, welches die *tabula rasa* mit einem neuen werthvolleren Inhalt beschrieb, und indem er dieses Princip aufstellte und festhielt, trotzdem es im Ganzen wie in seinen einzelnen Bestandtheilen und Voraussetzungen mit den theoretischen Grundlagen seiner Weltanschauung im schroffen Widerspruch stand. Es wäre unbillig, daraus einen Vorwurf zu schmieden, dass er diesen Widerspruch zu verhüllen bemüht war, anstatt ihn zu voller Schärfe zu entwickeln und dadurch den Wegweiser zur Ueberwindung des falschen theoretischen Ausgangspunktes zu gewinnen.

Allerdings musste ein Fehler im ersten brahmanischen Ansatz der Rechnung stecken, wenn die folgerichtige Durchführung derselben zu so absurden Resultaten führte, dass nur die im Widerspruch mit ihnen sich behauptende Selbstständigkeit des sittlichen Bewusstseins vor gänzlichem Wahnwitz schützen konnte; dieser Fehler im Ansatz war die abstrakte, jede innere Mannigfaltigkeit ausschliessende Einheit des wahren Seins, welches dasselbe zur Eigenschaftslosigkeit entleerte. Die Sankhyalehre, welche diesen Fehler ahnte, schüttete das Kind mit dem Bade aus, indem sie das Absolute, anstatt es mit konkretem Inhalt zu erfüllen, aufhob und die zusammenhangslose Vielheit des Einzeldaseins (die seelischen Monaden und die vierundzwanzig materialistisch-naturalistischen Principien) an seine Stelle setzte; damit sank sie nicht nur von dem Supranaturalismus des esoterischen Brahmanismus zum unvermittelten Dualismus von Geist und Natur herab, sondern gab auch den ontologischen Monismus, die höchste Errungenschaft der indischen Spekulation, preis. Der Buddhismus hütete sich vor beiden Fehlern, aber er vermochte dies nur um den Preis, dass er den Grundfehler im Rechnungsansatz bestehen liess. Diesen Fehler zu erkennen, ohne wie Kapila in das andere Extrem des Dualismus und Pluralismus zu verfallen, ging über die Kräfte der buddhistischen Völker hinaus, schon darum, weil der Buddhismus in seiner Verachtung von Wissenschaft und Bildung die Quellen verschüttete, aus denen die Wasser einer klareren Erkenntniss hätten entströmen können. Wie der Brahmanismus in den Widersprüchen von Brahma und Maya, Akosmismus und Emanatismus, esoterischer und exoterischer Weltanschauung, asketischer Mystik und heteronomer Pseudomoral stecken

geblieben war, so vermochte der Buddhismus den Widerspruch zwischen seinem negativen und seinem positiven Absoluten, zwischen nichtiger Illusion und sittlicher Weltordnung nicht zu überwinden.

Wir brauchen uns darüber um so weniger zu wundern, als wir bei uns in der idealistischen Seite der Kant'schen Schule (Fichte, Schopenhauer, Stirner, Lange) ganz ähnliche Erscheinungen beobachten können; die Konsequenz des subjektiven Idealismus und der Bestimmungslosigkeit des „Dinges an sich" ist auch hier die Herabsetzung dieses Begriffes zu einem subjektiven Schein, d. h. die Auflösung desselben in Nichts, und auch hier bemüht sich der Illusionismus vergeblich, eine Sittlichkeit aufrecht zu erhalten, welche keinen Sinn mehr hat, wo das Absolute das Nichts oder die Illusion ist. In beiden Fällen soll das sittliche Bewusstsein den festen Boden abgeben, wo das bankerott gewordene Schiff der theoretischen Spekulation Anker werfen kann; in beiden Fällen besteht die Verblendung, für ein bestimmtes Gebiet der subjektiven Erscheinung (nämlich für die sittlichen Vorstellungen, Gefühle und Strebungen) eine willkürliche Ausnahme von der theoretischen Allgemeingültigkeit des Illusionismus statuiren zu können; in beiden Fällen fliesst diese Verblendung aus einer achtungswürdigen und bewunderungswürdigen Energie und Tiefe des sittlichen Bewusstseins, welche dafür, dass sie den thatsächlich eingetretenen Bankerott des theoretischen Erkennens vorläufig verschleiert, durch die Aussicht schadlos hält, dass von diesem Punkte aus früher oder später die Revision und Berichtigung der Ansätze und Ausgangspunkte der theoretischen Spekulation und die Wiederversöhnung dieser mit den ethischen Postulaten erfolgen muss und wird.

So ist es denn gradezu der bedeutsamste Zug am Buddhismus, dass er seinem metaphysischen Nihilismus und erkenntnisstheoretischen Illusionismus zum Trotz als höchstes religiöses Princip eine sittliche Weltordnung aufstellt, welche die Sühne jeder Schuld fordert, und den Vollzug der Gerechtigkeit in künftigen Lebensläufen sucht, wo ihr Walten in diesem Leben nicht zu Tage tritt. Und hier ergiebt sich nun der eigenthümliche Zusammenhang, dass die buddhistische Sittlichkeit grade dadurch zur vollständigen A u t o n o m i e gelangt, weil sie sich auf einem a t h e i s t i s c h e m Boden erhebt, dem sie eigentlich widerspricht, während die übrigen Religionen durch ihren Götterglauben gehindert werden, die heteronome Form von ihrer Moral abzustreifen. Selbst der Brahmanismus besitzt die Autonomie nur für den Asketen,

aber positiv doch nur als religiöse Autonomie des mystischen Vereinigungsstrebens und in moralischer Hinsicht nur negativ als Befreiung von allen Fesseln der ausschliesslich heteronom verstandenen Sittlichkeit. Im Buddhismus hingegen ist nicht nur die Erlösungssehnsucht und der religiöse Heilsprocess des Individuums autonom, sondern auch die Moral, welche als grundwesentlicher Bestandtheil des Heilsprocesses in die esoterische Weltanschauung hinein bezogen ist. Der Buddhist erfüllt nicht die fünf oder zehn Gebote, weil Buddha sie gegeben oder Brahma sie inspirirt hätte, sondern weil sie die jedem gesunden Verstand einleuchtenden Konsequenzen der buddhistischen Weltanschauung sind, die sich nur durch präcise Fassung auszeichnen; die buddhistische Weltanschauung aber gilt ihm, wie oben gezeigt, für die selbstverständliche, die sich bei der einfachsten Reflexion über das Gegebene jedem unbefangenen Denken mit unwiderstehlicher Evidenz aufdrängt. Der Buddhismus besitzt also ebenso wenig ein heteronomes Sittengesetz wie ein geoffenbartes Dogma; er will grundsätzlich nichts anderes sein als die Religion des gesunden Menschenverstandes und die Moral des natürlichen Gefühls.

So ist hier auf dem atheistischen Boden einer bloss illusorischen Verschiedenheit der Individuen die grosse geschichtliche Aufgabe der Menschheit, zu einer autonomen Moral zu gelangen, thatsächlich gelöst, wenn auch nur in einer sehr beschränkten Sphäre einseitiger Gefühlsmoral. Innerhalb dieser Sphäre aber ist die Verstärkung und Vertiefung des sittlichen Bewusstseins vom Brahmanismus zum Buddhismus sehr bedeutend. Wenn dort noch das Individuum das Bekenntniss seiner Schuldlosigkeit zur Verstärkung der Wirkung seines Gebetes benutzen konnte, so ist hier das Elend des Daseins, oder genauer gesprochen, das noch nicht Erloschensein der individuellen Existenz der untrügliche Beweis, dass das Individuum noch mit ungesühnter Schuld belastet ist; die Buddhisten wissen also ganz genau, dass sie allzumal Sünder sind, so lange sie leben. Die Erlösungssehnsucht, welche ursprünglich nur eudämonistisches Verlangen nach Erlösung von dem Uebel ist, wird durch die Abhängigkeit des Natürlichen vom Sittlichen in ein wahrhaft ethisches Verlangen nach Erlösung von der Schuld umgewandelt; indem das Uebel als blosse Folge der Schuld angesehen wird, schliesst die Erlösung von der Schuld die Erlösung von dem Uebel in sich. Die Erlösung von der Schuld erfolgt durch Versöhnung mit der immanenten sittlichen

Weltordnung; wie diese durch die Schuld verletzt war, wird sie durch die Sühne wieder hergestellt. So besteht der Begriff der Versöhnung im Buddhismus zu Recht, obwohl es keinen Gott als Gegenstand derselben giebt; die Stelle des Gottes vertritt die immanente sittliche Weltordnung, welche sich dadurch auch praktisch als das positive, wahrhafte und eigentliche Absolute des Buddhismus erweist.

Die Busse, durch welche die Sühne erwirkt wird, ist dem passiven, quietistischen Charakter des Buddhismus gmäss nicht sowohl eine aktive als passive, das geduldige Ertragen des Leides der eigenen Existenz und die ebenso geduldige Erfüllung der Pflichten zur Milderung fremden Leides, mit einem Worte Selbstverleugnung und Opferwilligkeit. Wie schwer auch der Jammer des Daseins auf dem traurigen Herzen lasten mag, es kann nicht murren gegen das Schicksal, weil es weiss, dass für keinen von Allen, die noch leben, dieser Jammer ein unverdienter ist; es kann nur seine Sehnsucht verdoppeln, die Verlängerung des Leides durch Verfallen in neue Schuld zu vermeiden, die alte zu sühnen, und die unglücklichen Brüder der Erlösung näher führen zu helfen. Hierdurch wird der Begriff der Erlösung aus der natürlichen in die ethische Sphäre erhoben, aus einem eudämonistischen (pseudomoralischen) in einen autonom sittlichen emporgeläutert; der Buddhismus ist nicht nur eine Weltanschauung der sittlichen Autonomie, sondern er kennt zugleich die autonome Sittlichkeit nur als eine specifisch religiöse, den sittlichen Process des Individuums nur als religiösen Heils- und Erlösungsprocess.

Er projicirt auch nicht den errungenen Begriff der sittlichen Autonomie in eine phantastische Götterwelt hinaus, wie das Germanenthum, das dem irdischen Menschen nur die heteronome Nacheiferung nach diesen autonomen Vorbildern übrig lässt; sondern die empirisch gegebene Menschheit selbst ist die Stätte, wo die sittliche Weltordnung sich in immanenter Weise offenbart, wo die Dialektik der Schuld und ihrer autonomen Sühne sich vollzieht. Er projicirt auch nicht das Erlösungsprincip hinaus auf einen religiösen Heros oder Gottmenschen, der durch eine einmalige objektivvollzogene Thatsache die Erlösung der Menschheit vollbracht hat, wie das Christenthum, welche dem Erlösung suchenden Menschen nur die subjektive Aneignung dieser objektiv vollbrachten Erlösung an seine Person übrig lässt; sondern der buddhistische Erlösungsprocess ist ein in jedem Individuum ganz und neu sich vollziehender, der wohl durch Lehre und Beispiel An-

regung und Förderung empfangen, aber niemals auch nur zum kleinsten Theil durch stellvertretende Handlungen Dritter abgenommen, ersetzt oder vervollständigt werden kann. In dieser vollkommenen Immanenz der religiös-sittlichen Autonomie ragt der Buddhismus in einzig dastehender Erhabenheit über alle übrigen bis heute zur Verwirklichung gelangten Religionen hoch hinaus, und liefert für alle ferneren Bestrebungen des religiösen Bewusstseins ein leuchtendes Vorbild, das im Princip nicht überschritten werden kann, wenn es auch über die ihm anhaftende Einseitigkeit hinaus erweitert, auf eine völlig anderartige theoretische Basis gestellt und auf dieser neuen Grundlage ganz neu durchgebildet werden muss.

Wenn der Buddhismus trotz seiner autonomen Moral und Erlösungslehre für den Kulturfortschritt der Menschheit nicht mehr geleistet hat, so liegt es lediglich an der Verkoppelung seiner werthvollen praktischen Hälfte mit einer grundverkehrten, in sich bankerotten theoretischen Hälfte, und an der Entstellung und Verzerrung, welche sein Glaube an eine immanente sittliche Weltordnung durch den aus dem absoluten Illusionismus folgenden Indifferentismus erlitten hat. Dieser Indifferentismus hat die zum Buddhismus bekehrten Völker wie ein täglicher Opiumgenuss narkotisch eingelullt, hat ihre Thatkraft quietistisch gebrochen und jede Regung gesteigerten Kulturbedürfnisses durch seine Verachtung von Wissenschaft, Kunst und materiellen Gedeihen gelähmt; so hat er diesen Völkern ihre gesunden Instinkte unterbunden, sie aus dem lebendigen Process der Geschichte ausgeschaltet, sie gewaltsam in träumerischer Unwissenheit erhalten, und dadurch den unfehlbaren Keim zum Verfall auch des religiösen Lebens gepflanzt, das nur in einem wirklichen Kulturvolk eine höhere Stufe erlangen und die errungene behaupten kann. So gewiss das Christenthum auf eine tiefere Stufe hätte herabsinken müssen, wenn seine einzigen Vertreter im Mittelalter unwissende und ungebildete Bettelmönche gewesen wären, so gewiss konnte der Buddhismus diesem Schicksal nicht entgehen, der wirklich im ersten Jahrtausend seines Bestehens keine anderen berufsmässigen Vertreter hatte.

Wie der Brahmanismus meist nur aus der Periode seines Rückfalls in naturalistischen Henotheismus, also nicht nach seiner inneren Idee, sondern nach seiner exoterischen Erscheinungsform gekannt ist, so pflegt man auch den Buddhismus nicht in seiner ursprünglichen Reinheit aufzufassen, sondern in den Formen des Verfalls und der

Zersetzung, welche er seit anderthalb Jahrtausenden angenommen hat. Aber wenn man auch für dieses Verfahren an den heute zu beobachtenden buddhistischen Völkern und den zugänglicheren Quellen der Vergangenheit eine gewisse äusserliche und oberflächliche Rechtfertigung besitzt, so thut man doch damit dem Buddhismus ebenso unrecht, wie man dem Christenthum thun würde, wenn man es nach den Beobachtungen eines Reisenden im heutigen Spanien, Griechenland oder Süditalien abschätzen wollte. So gewiss im Brahmanismus trotz allem Verfall die akosmistische Grundidee fortgelebt und die besten und edelsten Geister seiner Bekennerschaft begeistert und mit seiner exoterischen Erscheinungsform ausgesöhnt hat, so gewiss ist auch im Buddhismus die echte Lehre Buddhas nicht ausgestorben, sondern hat im Stillen fortgewirkt, und man muss auf sie und ihre Darstellung in den ältesten (Ceylonesischen) Quellen zurückgehen, um zu einer gerechten Würdigung dieser Stufe der Religionsentwickelung zu gelangen.

Wie wir oben sahen, schliesst der Buddhismus grundsätzlich den Unterschied eines esoterischen und exoterischen Standpunktes aus, kann sich aber thatsächlich gegen das Ansetzen einer exoterischen Hülle um den esoterischen Kern nicht wehren; denn er ist ursprünglich nur darauf angelegt, die Religion solcher zu sein, die mit der Welt und allen ihren Beziehungen gebrochen haben, und kann praktisch doch nicht umhin, die Ansammlung einer breiten Schicht halbfrommer Weltmenschen um diese Schaar von ganz Frommen zu dulden. Hiermit schleicht sich aber der Unterschied von Klerus und Laienthum wieder ein, dessen Aufhebung die buddhistische Reform des Brahmanismus zum äusseren Hauptziel gehabt hatte; er tritt hier freilich nicht mehr als fester Kastenunterschied auf, sondern als flüssige Grenze zwischen Weltentsagenden und Kindern der Welt. Der Buddhismus kann dem buddhistisch-frommen, aber zur vollen Weltentsagung sich noch zu schwach fühlenden Bruder unmöglich die Toleranz verweigern, die er als dogmenlose Religion grundsätzlich jedem religiösen Standpunkt angedeihen lassen muss und kann; ebenso wenig kann er es tadeln, wenn die ganz Frommen sich bemühen, den Wünschen der halb Frommen nach Belehrung und sittlicher Berathung zu entsprechen.

Namentlich tritt hier die Institution der Beichte in den Vordergrund, welche sich ebenso wie im Katholicismus als wirksamster

Hebel zur Stärkung und Befestigung des klerikalen Einflusses auf das Laienthum erweist. Zwar hat der buddhistische Geistliche keine Gnadenmittel zu spenden, als deren Vorbedingung er die Beichte fordern könnte, aber dafür fehlt es in einer atheistischen Religion an jedem Wechselverkehr, an jedem direkten Verhältniss zwischen Gott und Mensch, und dieser Mangel drängt von selbst zum religiösen Bekenntnissaustausch zwischen Mensch und Mensch. Das Gebet kann hier nur eine monologisirende Formulirung der erreichten Stufe des religiösen Bewusstseins und der Vorsätze zu weiterem Emporsteigen enthalten, und erstarrt in dieser eingeschränkten Gestalt nothwendig zu geistlosem Formelwesen und zu eintöniger Wiederholung des Eingelernten; die letzte Konsequenz dieses Verfalles zeigen die von Wind und Wasser getriebenen Gebetsräder, welche zugleich die zwecklose Kreisbewegung des All symbolisiren. Soll die Formulirung des jeweilig erreichten Zustandes des religiösen Bewusstseins konkrete Lebendigkeit bewahren, so braucht sie einen Zuhörer, der sie als Beichte entgegennimmt; hierbei gebührt aber natürlich einem frommen Kleriker der Vorrang.

Auf diese Weise entwickelt sich eine Wechselbeziehung zwischen Klerus und Laienthum, indem der erstere bei seiner grundsätzlichen Verachtung der Arbeit in Betreff seines Unterhaltes auf letzteres angewiesen ist, und seinen geistlichen Beistand als Aequivalent dafür zu bieten hat; diese Wechselbeziehung muss aber, wie überall, im Klerus einen gewissen Kastengeist wecken und nähren, welcher auf egoistische Förderung der eigenen Standesinteressen abzielt. Im Buddhismus ist dies sogar in höherem Grade der Fall als in manchen anderen Religionen, weil das einzige Feste in demselben die Disciplinarvorschriften des zu klösterlichen Genossenschaften organisirten cölibatären Klerus sind, so dass die solidarischen Standesinteressen nicht bloss von dem Korpsgeist, sondern von einer fest zusammenhaltenden Organisation wahrgenommen werden. Diese klösterliche Organisation des mönchischen Klerus*) kehrt in allen buddhistischen Ländern wieder, wogegen der Buddhismus gegen die politische Organisation seiner Bekenner als gegen eine gleichgültige Angelegenheit der Scheinwelt sich so

*) Die dem Christenthum weit überlegene Toleranz des Buddhismus bekundet sich unter anderen auch darin, dass jedem jederzeit der Rücktritt aus dem Klosterleben ins Weltleben offen steht, dass jede Beeinträchtigung der Freiwilligkeit in religiösen Angelegenheiten grundsätzlich verschmäht wird.

gleichgültig verhält, dass sogar die brahmanischen Kasten als eine allerdings zur Aufhebung bestimmte Busse für frühere Sünden vor ihm ihre Beschönigung finden konnten. Durch die Zulassung des Laienthums trat aber auch unvermeidlich ein Verhältniss des Klerus zum Staat hervor, welches den klerikalen Interessen gemäss geregelt werden musste, und so sieht sich der esoterische Buddhismus ganz ebenso wie das Urchristenthum wider seinen Willen in das politische Getriebe zurückgerissen und hinein verflochten. Das hervorstechendste Beispiel dieses Abfalles von seiner ursprünglichen Idee bietet der theokratische Staat des Dalai Lama in Tübet, dessen priesterliches Ceremoniell bekanntlich eine so auffallende Aehnlichkeit mit demjenigen des römischen Papstthums zeigt, dass die ersten Entdecker derselben sie sich nur aus christlichem Einfluss zu erklären vermochten.

Es ist nun klar, dass die religiösen Bedürfnisse des an den echten Kern des Buddhismus ankrystallisirenden Laienthums wesentlich anderer Art sein mussten, als Buddha sie bei seinen Bekennern vorausgesetzt hatte; wer noch instinktiv so fest an der Scheinexistenz hing, dass er sein Herz durch die Hoffnung auf blosses Erlöschen derselben nicht loszureissen vermochte, der konnte natürlich an einem bloss negativem Weltziel sich nicht begeistern, der brauchte einen Begriff des Nirvana, welcher ihm zwar Befreiung von den Leiden des irdischen Daseins, aber ohne Aufhebung der Existenz selbst versprach, eine Perspektive auf positive Seligkeit nach Analogie der brahmanischen, nur ohne Gott, kurz: ein atheistisches Paradies. Diese Gestalt musste also der Nirvanagedanke annehmen, sobald das Laienthum im Buddhismus festen Fuss gefasst hatte und seine unvermeidliche Rückwirkung auf die Lehre des Klerus äusserte; dieser Umschwung erfolgte wahrscheinlich schon wenige Jahrhunderte nach der Entstehung des Buddhismus, also spätestens um Christi Geburt. Hiermit war natürlich der praktische Hauptunterschied des Buddhismus vom Brahmanismus wieder aufgehoben, die Reinigung der Religion vom Eudämonismus; ja sogar, der Buddhismus war damit noch unter das Niveau des Brahmanismus hinabgesunken, weil er nicht wie dieser die persönliche Erlösung und Beseligung des Individuums als ein Stück Gotteserlösung und Gottesbeseligung anzusehen vermag, also den Egoismus in seiner Nacktheit, ohne abstrakt monistische Verhüllung, sich breit machen lässt. Hätten diejenigen Recht, welche

den metaphysischen Nihilismus und absoluten Illusionismus so widersinnig finden, dass sie die Möglichkeit seiner ernsthaften Konception im Urbuddhismus leugnen, dann wäre der ganze Buddhismus nicht mehr als ein geschichtlicher Fortschritt über den Brahmanismus hinaus zu achten, sondern als eine atheistisch-egoistische Entartung des reineren und tieferen Brahmagedankens bei Seite zu schieben.

Der esoterische Buddhismus braucht zur Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses weder Gott noch Götter, weil er die sonst in diesen gesuchte Freiheit von der Welt bereits in seinem absoluten Illusionismus und dessen negativer Weltüberwindung besitzt; den exoterischen Buddhisten aber, welchen die Kraft zum Verzicht auf die Welt, und, wie daraus erkennbar wird, die Kraft des Glaubens an den Illusionismus fehlt, sind auch die Götter nicht entbehrlich, in der Abhängigkeit von welchen sie zur religiösen Freiheit von der Welt gelangen können. Diesem Bedürfniss trägt nun der Buddhismus auf doppelte Weise Rechnung: erstens lässt er allen Völkern ihren bestehenden Götterhimmel, also auch den Indern den vedischen, beziehungsweise brahmanischen, und zweitens erhebt er nach brahmanischem Vorbild die grossen Büsser und Heiligen zu gottgleichen Wesen, also selbst zu Göttern, an ihrer Spitze den ersten und grössten Buddha, Gautama Çakyamuni. Die im Volksglauben bestehenden Götter darf er unangefochten dulden, weil sie ja doch nur zum Reich der Illusion gehören, das hier bei dem Mangel jedes substantiellen Wesens noch viel nichtiger ist als im Brahmanismus; die vedische Götterwelt erleidet also im Buddhismus eine zweite, noch grössere Abschwächung ihrer Bedeutung, als die erste im Brahmanismus widerfahrene war und sinkt zum blossen Hofstaat Buddhas herab. Seine Heiligen, die Arhats (d. h. die von dem Fluch einer nochmaligen Geburt frei Gewordenen) und die Buddhas (d. h. die aus blossem Erbarmen mit den leidenden Brüdern noch einmal zur Welt herabgestiegenen Arhats) kann der Buddhismus deshalb als Götter behandeln, weil ihre Macht, mit der Scheinwelt spielend zu schalten, ebenso wie diejenige der brahmanischen Jogis als eine der Göttermacht nicht nur gleiche, sondern gradezu überlegene gilt; sie repräsentiren das Heroenthum der buddhistischen Religion, welches wegen seines menschlichen Ausgangspunktes bei gleicher übermenschlicher Machtsphäre dem Gemüth allemal entsprechender ist als das reine Götterthum.

Unter diesen Voraussetzungen ist es nicht zu verwundern, wenn

der menschliche Stifter des Buddhismus, der zugleich typisches Urbild für seine Bekenner ist, durch seine Erhebung über alle anderen Buddhas und über alle unter diesen stehenden Volksgötter selbst zum höchsten Gott wird, zum eigentlichen Vertreter des Göttlichen in einer an und für sich atheistischen Religion. Weil er ursprünglich Mensch, dann Heros und zuletzt erst höchster Gott ist, hört er nicht auf, als Mensch, d. h. als menschlicher Religionsgründer, Wegweiser und Vorbild der Erlösung dem Herzen nahe zu stehen, während er andererseits den Thron des höchsten Gottes selbst einnimmt. Er bleibt echtes, nachahmungsfähiges Vorbild für alle Menschen, weil er auf Erden wahrer Mensch war und sich durch eigene menschliche Einsicht und Kraft zur Würde der Gottheit emporschwang (nicht wie Christus von Geburt an Gott und Mensch in einer Person war); er nimmt aber auch zugleich die Stelle des höchsten Gottes allein ein, und braucht sie nicht (wie der zur Rechten Gottes sitzende Christus) mit einem anderen, eigentlichen Gott zu theilen. So ist er einerseits menschlich wahrer, andererseits göttlich konkurrenzloser und einziger als Christus, und darum steht er sowohl dem Herzen menschlich näher als dieser, als auch ist er geeigneter, als dieser es wäre, den Mangel einer metaphysischen Gottheit ohne Rest zu ersetzen. Die mystische Schule, die besonders in China viel Anhänger hat, betrachtet den verklärten und erhöhten Buddha, oder das dem irdischen Çakjamuni entsprechende göttliche Wesen Dhjani-Buddha (ebenso wie die Christen den erhöhten Christus) als König des Himmelreiches oder „westlichen Paradieses“, in welches im Unterschiede von dem nur den ganz Frommen zugänglichen Nirvana auch die halb Frommen und Laien hineinkommen können; dieses ursprünglich wohl nur als Zwischenstufe zwischen Sansara und Nirvana gedachte Paradies tritt als unendlich glückliches Reich der Seligen für die religiöse Vorstellung gänzlich an die Stelle des letzteren.

So bietet das Leben und die Person Buddhas in jeder Hinsicht den vortrefflichsten Anhaltspunkt für die Vorstellung, um sich zum Begriff der buddhistischen Erlösung aufzuschwingen, und es ist nur zu begreiflich, dass das Laienthum diese Hilfe sich nicht entgehen liess, sondern den ausgiebigsten Gebrauch von ihr machte; so wurde die feierliche Erinnerung an den verehrten Meister selbst zu einem Kultus, der mit Darbringung von Blumen und Wohlgerüchen, mit gemeinsamen Gebeten und Gesängen und mit Reden zum Andenken

an seine Person und Wirksamkeit gefeiert wird, und die orientalische Phantasie erging sich in Legenden und Mythen, welche bei der grossen Uebereinstimmung der Motive mit den späteren christlichen oft selbst in kleinen Zügen eine auffallende Aehnlichkeit zeigen. Der esoterische Buddhismus glaubte diese pädagogisch werthvolle Entwickelung des Buddhakultus um so eher als unbedenklich toleriren zu dürfen, als er selbst sich einerseits über die Frage der Präexistenz und Postexistenz jedes Individuums, also auch Gautamas, im Unklaren befand, und andererseits daran festhielt, dass, aus einem höheren Gesichtspunkt betrachtet, der Menschgott Buddha ebenso sehr zur nichtigen Scheinwelt gehöre, wie das niedrige Gewürm am Boden.

Jedenfalls ist dieser Buddhakultus ein exoterisches Aussenwerk am Buddhismus, das auf der Fiktion von der gottgleichen Macht jedes Arhat und Buddha beruht und mit dieser steht und fällt; dieses Aussenwerk ist darum eine für die Idee des Buddhismus unwesentliche vorstellungsmässige Vermittelung des Begriffs, weil jeder ebenso gut wie Gautama Çakyamuni die Religion des gesunden Menschenverstandes aus sich selbst sollte erzeugen können, und weil jeder, ganz gleichgültig, ob er von dem Vorbilde Gautamas etwas gehört hat oder nicht, in sich selbst die Kraft finden kann und soll, den Pfad der Erlösung zu wandeln. Hierin unterscheidet sich also der Buddhakultus grundwesentlich von dem Christuskultus, dass man wohl Buddhist sein kann, ohne von Gautama Çakyamuni zu wissen oder sich um ihn zu bekümmern, aber nicht Christ, ohne von Christus zu wissen, und sich um dessen persönliches Erlösungswerk und um die subjektive Aneignung desselben zu bekümmern. Darum ist eine Reform des Buddhismus denkbar, in welcher der Buddhakultus wieder verschwindet, aber nicht eine Reform des Christenthums, in welcher der Christuskultus verschwände; denn die Idee des Buddhismus besteht in der Selbsterlösung auf dem von selbst einleuchtenden (zufällig zuerst von Gautama gezeigten) Wege, die Idee des Christenthums aber in der Erlösung der Menschheit durch das Leben, Leiden und Sterben Jesu Christi, und in der subjektiven Aneignung dieses objektiven Erlösungswerkes.

Es liegt nahe, dass der Buddhismus dadurch entstellt wurde, wenn eine unwesentliche Zuthat desselben, wie der Buddhakultus, zur Hauptsache in ihm erhoben wurde, und man darf sich in diesem Urtheil nicht dadurch beirren lassen, dass damit seine Aehnlichkeit mit

dem Christenthum grösser wurde, weil diese Aehnlichkeit nur eine äussere, scheinbare, durch Verrath am innersten Princip erkaufte und bei dem Mangel der christlichen Vorzüge doch werthlose ist. Der Buddha kann niemals mehr als ein singulärer Repräsentant, ein konkretes Beispiel der sittlichen Weltordnung sein; ihn zum Gott erheben, heisst mit dem illusionistischen Atheismus brechen, ohne doch das positive Absolute, die sittliche Weltordnung, zum Gott zu proklamiren, — heisst also die wahre Reformchance des Buddhismus durch eine seitliche Abschweifung preisgeben, und die Empfindung für das Bedürfniss nach einer solchen Reform abstumpfen. Was dem Buddha vor allen Dingen fehlt, ist die Fähigkeit, Objekt eines religiösen Verhältnisses zu werden; er ist ein Stellvertreter des fehlenden Gottes nur für die religiöse Vorstellung, nicht für das religiöse Gefühl, wie Christus es zu sein vermag. Zwar ist er Verkündiger der Erlösungswahrheit, Vorbild des Erlösungsprocesses und König des Himmelreiches, vereinigt also ein prophetisches, priesterliches und königliches Amt in sich wie Christus; aber er lebt nicht wie dieser in seiner Gemeinde, ist nicht unter je zweien, die in seinem Namen versammelt sind, und wohnt nicht jedem Einzelnen ein, der an ihn glaubt. Er ist Lehrer und Vorbild als Mensch in einer für die Gegenwart todten Vergangenheit, und König seines Reiches nur als transcendentes himmlisches Wesen; er ist nicht dem Herzen des Frommen immanent, steht in keiner lebendigen Gemeinschaft mit ihm, sondern thront fern in unnahbarer Ruhe und Seligkeit, die zu stören dem Menschen ein Frevel wäre, wenn es ihm möglich wäre. Nur Erinnerung und Hoffnung verknüpfen mit ihm; für die Gegenwart giebt es keine Beziehung zu ihm. Die Beobachtung seiner Lehre und die Pflege des Andenkens an sein Erdenwallen müssen für das mangelnde religiöse Verhältniss Ersatz gewähren, und darum drückt sich äusserlich der Buddhakultus am auffallendsten in einer abergläubischen Reliquienverehrung aus, die bis zum abgeschmacktesten Unfug übertrieben wird.*)

Noch schlimmere Gefahren als der Buddhakultus musste aber die Einverleibung der Göttersysteme der bekehrten Völker mit sich bringen, und die grossen Verschiedenheiten, welche der Buddhismus in verschiedenen Ländern zeigt, stammen wesentlich aus den unvermeidlichen Rückwirkungen des tolerirten Volksglaubens auf die importirte reli-

*) Vgl. zu diesem Abschnitt: Köppen, die Religion des Buddha.

giöse Weltanschauung. Mit dem alten Götterglauben behauptete sich naturgemäss auch ein Stück des alten Kultus, der nun aus dem Gesichtspunkt einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins gesehen nothwendig als Aberglaube sich darstellte, und die Anerkennung des brahmanischen Götterhimmels zog auch diejenige der brahmanischen Höllen nach sich, in welchen die Verstorbenen die Zwischenzeiten zwischen Tod und neuer Geburt zu verbringen hatten. In der so gegebenen Dreitheilung der Welt in Himmel, Erde und Höllen tummelt sich die indische Phantasie nach Herzenslust; denn wo alle Wirklichkeit doch bloss unwahre Illusion ist, findet das Bedenken, sich in unwahre Illusionen zu verirren, keinen Boden mehr. Somit hindert der illusionistische Atheismus ebenso wenig wie der abstrakte Monismus oder der christliche Monotheismus daran, in himmlischen und höllischen Heerschaaren zu schwelgen, und es muss erst ein realistischer Atheismus oder ein konkreter Monismus seine Kraft entfalten, um mit diesem Phantasiespuk kehraus zu machen, welcher auf allen drei genannten Stufen doch bloss als ein abergläubisches aber hartnäckiges Ueberlebsel des naturalistischen Henotheismus gelten kann.

Nur ein solcher Verfall des Buddhismus, wie wir ihn geschildert haben, macht es erklärlich, dass er in seinem Heimathlande von dem Brahmanismus durch Gewalt wieder verdrängt werden konnte, weil der exoterische Brahmanismus und der exoterische Buddhismus sich für das Auge des Laien in der That zu wenig unterschieden, um für diesen Unterschied die höchste Kraft des Widerstandes gegen die Gewalt der Sieger einzusetzen. Nur ein solcher Verfall macht es ferner begreiflich, dass dem Buddhismus bis heute die spekulative Energie gefehlt hat, eine Reform aus sich zu erzeugen, welche durch Beseitigung seiner immanenten Widersprüche und durch Ausbildung seines positiven Ethicismus den Bankerott des abstrakten Monismus zur Staffel benutzt hätte, um auf ihr den konkreten Monismus als Postulat des religiös-ethischen Bewusstseins zu errichten. Es ist aber darum noch nicht darüber abzusprechen, dass dem Buddhismus eine Reform, die ihm aus eigener Kraft der Entwickelung nicht erringbar war, auch dann noch unerreichbar bleiben sollte, wenn der konkrete Monismus in Europa festen Fuss gefasst haben wird, und durch fortgesetzte Steigerung der Kulturbeziehungen und des Ideenaustausches zwischen Europa und Asien ihm von Aussen her als reife Idee entgegengebracht wird.

Es ist schwer zu glauben, dass eine Religion, welche an Bekennerzahl allen andern voransteht und durch manche ihrer Ideen aller künftigen Religionsentwickelung zum Vorbild dienen muss, zur blossen Stagnation oder gar zum dereinstigen Untergang ohne Rest bestimmt sein sollte, während sie doch durch ihren gänzlichen Mangel an geoffenbarten Dogmen und heteronomen Geboten einer sachgemässen Reform einen so geringen Widerstand wie keine andre entgegensetzt. Wenn man Südostasien als ein eigenthümliches Kulturgebiet betrachten muss, als das einzige auf Erden, welches neben der christlich occidentalischen Kultur seine Selbstständigkeit bisher zu behaupten vermocht hat, und wenn der Buddhismus zweifellos die höchste Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins in diesem Kulturgebiet darstellt, so scheint der Gedanke nicht zu fern zu liegen, dass, wie die künftige gemeinsame Weltkultur sich auf dem Austausch der occidentalischen und orientalischen Kulturerrungenschaften erbauen muss, so auch die künftige Weltreligion aus einer Synthese der bleibend werthvollen religiösen Ideen im Buddhismus und Christenthum entspringen muss. Darum scheint es nicht uninteressant, zum Schluss einen Blick darauf zu werfen, wie eine Reform des Buddhismus sich gestalten müsste, welche, auf einer immanenten Kritik desselben fussend, die positiv werthvollen und haltbaren Elemente desselben zu einer widerspruchslosen religiösen Weltanschauung erweitert.

Als den Grundwiderspruch im Buddhismus hatten wir das Nebeneinanderbestehen des Illusionismus und Ethicismus, eines negativen und eines positiven Absoluten, des eine Welt scheinenden Nichts und der sittlichen Weltordnung erkannt, und hatten begriffen, dass der theoretische Illusionismus nur den negativen Werth besitzt, die *reductio ad absurdum* des brahmanischen abstrakten Monismus, d. h. die geschichtliche Bankerotterklärung einer von verkehrtem Ausgangspunkt anhebenden Erkenntnisstheorie und Metaphysik zu sein, dass hingegen der Glaube an die sittliche Weltordnung die instinktive Reaktion des gesunden und energischen sittlichen Bewusstseins gegen die bankerotte Theorie und ihre absurde praktische Konsequenz des absoluten Indifferentismus bildet. Die sittliche Weltordnung, welche als ewige, unvergängliche, letzten Endes immer siegreiche Macht wie eine hypostasirte Kraft auftritt, muss also als das allein wahre und positive Absolute festgehalten werden, welches ebenso sehr über der Welt erhaben dasteht, als es ihr beständig immanent ist und in jedem geistigen Individuum

seine immanente Wirksamkeit entfaltet und bewährt. Diese sittliche Weltordnung ist zwar eine Einheit, aber nicht wie das eigenschaftslose Brahma eine abstrakte, jede Mannigfaltigkeit von sich ausschliessende Einheit; sie ist vielmehr eine die Vielheit ihrer idealen Momente in sich schliessende, in sich mannigfaltige und organisch gegliederte, d. h. konkrete Einheit. Hiermit wäre also ein inhaltlich bestimmtes, positiv seiendes Absolutes gewonnen, also der Atheismus principiell überwunden, und das vom Brahmanismus vergeblich gesuchte wahre Sein gefunden; zugleich wäre hiermit die Möglichkeit eröffnet, die in der religiösen Erlösung angestrebte Versöhnung mit der sittlichen Weltordnung als die Erringung des wahren religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott aufzufassen.

Der Brahmanismus sucht ein religiöses Verhältniss zum Absoluten zu gewinnen, aber er kann nicht damit reussiren, weil er ein schlechthin unbestimmtes Absolutes im Auge hat, das ebenso wenig eines konkreten Verhältnisses wie eines wirklichen Seins fähig ist; der Buddhismus schüttet das Kind mit dem Bade aus, indem er das auf diesem Wege vergebliche Streben ganz verwirft und sich bei seinem negativen Verhältniss zur Welt als einem hinreichenden Ersatz für ein positives religiöses Verhältniss zu Gott beruhigt. Darum steht der Brahmanismus, der sich trotz der Vergeblichkeit seiner Bemühungen von dem fortdauernden Streben nach Gewinnung eines positiven Verhältnisses zu Gott nicht abschrecken lässt, in diesem Punkte in religiöser Hinsicht höher als der Buddhismus, der ihn durch die Einsicht in die Unmöglichkeit seines Strebens intellektuell überragt; erst beide zusammen, die brahmanische Mystik im Verein mit der buddhistischen Ethik repräsentiren den religiösen Gesammtbesitz des indischen Volksstammes, und verdienen beide bei einer Reform desselben ihre Berücksichtigung. Sie finden dieselbe, wenn die Versöhnung mit der sittlichen Weltordnung zugleich als die Wiedergewinnung der ungetrübten Einheit mit der immanenten Gottheit aufgefasst wird, wenn das Streben nach mystischer Einswerdung sich nicht mehr auf ein unbestimmtes leeres Sein, sondern auf ein mit dem bestimmten geistigen Inhalt der sittlichen Weltordnung erfülltes Sein richtet.

Nun ist aber eine sittliche Weltordnung nur möglich, wenn die Individuen und die Naturbedingungen ihres Daseins und Lebens mehr als ein wahrheitsloser Schein, wenn sie mindestens eine objektiv gesetzte

Erscheinung von einer, wenn auch nur phänomenalen, Realität sind, und die Naturordnung ihres Daseins und natürlichen Lebens eine gesetzmässige feste Basis für das Walten der sittlichen Weltordnung bildet. Wenn mein Nächster blosser Schein ohne alle Wahrheit ist, so ist es gleichgültig, wie ich ihn behandele, und wenn ich selbst blosser Schein bin, so ist der subjektive Schein meiner sittlichen Verantwortlichkeit gewiss erst recht ein nichtiger, wahrheitsloser Schein, dem ich keine Rechnung zu tragen brauche; nur wenn ich selbst eine reale geistige Persönlichkeit bin, kann ich ein sittliches Reich des Geistes durch mein Handeln erbauen helfen, und nur wenn der Illusionismus falsch und der transcendentale Realismus wahr ist, d. h. nur wenn meinen Vorstellungen anderer Personen die transscendente Realität anderer Personen entspricht, kann ich sie als Bausteine und als Helfer bei dieser Arbeit verwenden. Die sittliche Weltordnung schliesst demnach als Bedingung ihrer Möglichkeit, als unerlässliche Voraussetzung ihrer selbst, eine gesetzmässige Naturordnung in einer Sphäre transcendent-realer Individuation in sich, oder mit anderen Worten: das Absolute kann nicht als ethische Idee bestimmt sein, ohne zugleich als Naturidee bestimmt zu sein, und ohne die innere Mannigfaltigkeit der Naturidee oder die Vielheit der natürlichen Partialideen zur objektiven Realität individueller Existenz aus sich herauszusetzen. Die sittliche Weltordnung kann nicht als das Absolute hingestellt werden, ohne sich eben dadurch zugleich zum realen Weltgrund, zum absoluten Grund einer natürlichen individualisirten Wirklichkeit zu erweitern und zu verdichten. Wie das Absolute als sittlicher Weltgrund jedem einzelnen sittlichen Vorgang immanent ist und doch in keinem einzelnen und auch nicht in der Gesammtheit aller aufgeht, sondern als potentiell unendlicher Grund alles Geschehens alle Wirklichkeit transcendent überragt, so ist das Absolute auch als natürlicher Weltgrund auf konkrete Weise in jedem Einzeldasein und in der konkreten Fülle der gesammten Wirklichkeit, ohne darum in den Einzelheiten oder ihrer Totalität aufzugehen und auf ein transscendentes Sein in der konkreten Mannigfaltigkeit seiner idealen Momente zu verzichten. Dies ist der konkrete Monismus, wie er mit Nothwendigkeit aus dem Begriff der sittlichen Weltordnung folgt, im Gegensatz zu dem abstrakten Monismus, der zur wahren Einheit zu gelangen wähnt, indem er die Vielheit des konkret Seienden von der Einheit ausschliesst, anstatt sie in dieselbe einzuschliessen.

Mit der Realität des Weltprocesses wäre ebenso wohl der Illusionismus wie seine praktischen Konsequenzen, der Quietismus und Indifferentismus aufgehoben und in das Gegentheil verkehrt; indem der Weltprocess aufhört, ein zweckloser Kreislauf von Illusionen zu sein, wird erst die Möglichkeit eröffnet, das negative buddhistische Endziel, welches wegen seiner unendlichen Ferne nur ein Scheinziel ist, als wirkliches Ziel des Processes, und diesen letzteren als reales Mittel zu diesem Ziel ins Auge zu fassen. Der Buddhismus will den Weltprocess als teleologischen Entwickelungsgang der universellen Erlösung betrachten, insofern nach und nach alle Kreatur durch die menschliche Geistesform hindurch und vermittelst dieser in Nirvana eingehen soll; aber er macht diese seine religiöse Grundtendenz zu einer leeren Velleïtät, insofern er durch die illusorische Subjektivität der zeitlichen und räumlichen Form des Weltprocesses sich die Möglichkeit raubt, denselben endlich zu denken. Dadurch wird die sittliche Weltordnung, welche als teleologische universale Heilsordnung oder Erlösungsordnung gemeint ist, mit in das Niveau des zwecklosen illusorischen Naturkreislaufes herabgezerrt.

Dieser Entstellung gegenüber muss die sittliche Weltordnung in ihrer religiösen teleologischen Bedeutung restituirt werden, und dies geschieht, sobald der Weltprocess in seiner Totalität als ein realer, und damit auch endlicher, begriffen wird. Dann wird die Theilnahme und Mitarbeit jedes Einzelnen an dem Weltprocess, als an dem Mittel zur Universalerlösung, religiös-ethische Pflicht; d. h. die Korrektur, welche der Buddhismus an der religiösen Moral des Brahmanismus vorgenommen hatte, wird, wie es der Idee dieser fraglichen Reform entspricht, noch eine Stufe weiter geführt. Im esoterischen Brahmanismus gab es gar keine Unterlassungssünden, nur Begehungssünden, und zwar war jede That, gleichviel welchen Inhaltes, schon als Begehung ein Verstoss gegen die Idee; im Buddhissmus giebt es bereits Unterlassungssünden, nämlich die Unterlassung solcher Handlungen, welche das Mitleid mit dem natürlichen oder geistlichen Zustand der Mitmenschen erfordert; in dem Reformbuddhismus würde sich jede Unterlassung als Sünde darstellen, welche eine Gelegenheit zur Förderung das realen Weltprocesses unbenutzt lässt, weil dies ein Verstoss gegen das universelle Mitleid wäre, welches die thunlichste Förderung des Mittels zum Ziele der Universalerlösung verlangt. Somit wäre das Benutzen jeder Gelegenheit zum Handeln und das Aufsuchen und

Herbeiführen solcher Gelegenheiten als religiös-ethische Pflicht, und damit der indifferentistische Quietismus als die principielle Sünde proklamirt, d. h. die sittliche Weltordnung im Gegensatz zu allem passiven und träumerischen sich auf sich Zurückziehen als rüstige Mitarbeit am realen Weltprocess, als unablässiges Kämpfen und Ringen zu ihrer immer vollkommeneren Verwirklichung interpretirt. Durch diese Herausstellung des im Begriff der sittlichen Weltordnung Enthaltenen würde der Buddhismus alles dasjenige abstreifen, was ihn zu einer kulturfeindlichen, geschichtswidrigen Erscheinung macht, was an ihm lähmend und einschläfernd, erschlaffend und verdummend auf die Völker seines Herrschaftsbereiches wirkt: den Illusionismus und indifferentistischen Quietismus; er würde vielmehr sich dem aktiven und energischen Charakter der altgermanischen Sittlichkeit annähern, ohne irgend einen der ihm eigenthümlichen Vorzüge einzubüssen.

Am wenigsten hätte der Buddhismus nöthig, das A und O seiner Weltanschauung, den Ausgangspunkt und Endpunkt seiner Gedankenwelt, die pessimistische Basis und das negative Endziel in einer solchen Reform preiszugeben. Die Wahrheit des Pessimismus im weitesten ausnahmslosesten Sinne bliebe nach wie vor die unverrückbare Grundlage seines Standpunktes, welche alle optimistischen Illusionen und eudämonistischen Hoffnungen schlechterdings ausschliesst, also auch jedes andere Endziel des Processes als ein rein negatives (Nirvana im universellen Sinne eines Erlöschens der gesammten Phänomenalität) unmöglich machte. Nur dieser unbedingte eudämonologische Pessimismus, welcher die optimistische Zuversicht auf die endliche Erlangung des bestmöglichen eudämonologischen Zustandes des Alls (Nirvana) nicht aus- sondern einschliesst, kann ihm jene ihm eigenthümliche Hoheit der Selbstverleugnung und Freiheit von egoistischem Eudämonismus sicherstellen, durch welche er sich schon jetzt vor allen anderen Religionen auszeichnet, und welche er in noch höherem Grade besitzen würde, wenn er auf die Seelenwanderungslehre verzichten wollte.

Diese Lehre war in dem illusionistischen Kreislauf eine Nothwendigkeit, wenn überhaupt von einer sittlichen Weltordnung sollte die Rede sein können, brachte aber auch die Gefahr mit sich, anstatt der universellen Erlösung in egoistischer Engherzigkeit bloss die individuelle, das seitliche Hinausretten der eignen Persönlichkeit aus

dem zwecklosen Kreislauf der Leiden zum Strebensziel zu machen; in einem realen Weltprocess, welcher als teleologisches Mittel zur endlichen Herbeiführung der universellen Erlösung dient, macht die doppelte Einheit des substantiellen Wesens und des absoluten Zweckes solche künstliche und bedenkliche Hilfshypothesen überflüssig. Der beschränkte Gesichtspunkt vieler individueller Separaterlösungen vom Uebel des Daseins verschwindet hier vor der grossartigen Perspektive eines einheitlichen Universalerlösungsprocesses, dessen einheitliches absolutes Subjekt der die sittliche und natürliche Weltordnung zu seinem Inhalt habende absolute Geist ist; dieser Geist wäre denn zugleich transcendenter Weltgrund und immanentes Weltwesen, und als alles dies zusammengenommen Objekt des religiösen Verhältnisses, d. h. Gott.

Eine solche über die Stufe des Buddhismus hinausführende Reform kann, wie schon oben bemerkt, nicht vom Buddhismus selbst aus eigener Kraft hervorgehen, sondern nur aus einer Entwickelungsrichtung, welche den Glauben an die Realität der Welt und ihres Processes zur unverrückbaren Grundlage hat; denn der abstrakte Monismus kann theoretisch vom Akosmismus und Illusionismus, praktisch vom Quietismus und Indifferentismus nicht los, und ist darum ausser Stande, die idealistische Erlösungsreligion selbstthätig zu einer realistischen Erlösungsreligion umzuwandeln. Der abstrakte Monismus will nämlich seinem Gott zu viel auf einmal geben; indem er dem Objekt des religiösen Verhältnisses nicht weniger als Alles geben zu können meint, lässt er für das Subjekt desselben, den Menschen, keine Realität mehr übrig und zerstört damit die Realität des religiösen Verhältnisses selbst. Als weitere Folge hiervon ergiebt sich dann, dass der Zweck der Beraubung des Menschen zu Gunsten Gottes obenein verfehlt wird. Denn indem die objektive Phänomenalität der empirischen Realität zur Illusion herabgesetzt wird, wird der gesammte in Gott hinein projicirte Inhalt des Seins zu einem unwahren Schein verflüchtigt, wird Gott alles wirklichen Inhaltes entleert; indem man Gott *nicht weniger als Alles* geben wollte, gab man ihm — *Nichts*. So wird durch den abstrakten Monismus das religiöse Verhältniss von seiner objektiven, göttlichen Seite her mittelbar ebenso zerstört wie unmittelbar von seiner subjektiven menschlichen Seite her; weil aber der abstrakte Monismus in Indien aus einem über das Ziel hinausschiessenden Eifer des religiösen Be-

wusstseins entsprang, darum schliesst letzteres die Augen vor der Konsequenz seiner Selbstaufhebung und bleibt in den abstrakt-monistischen Vorstellungskreis gebannt, in den es sich einmal verrannt hat. Der Buddhismus scheint dem letzten Ziele des religiösen Entwickelungsganges in mancher Hinsicht näher zu sein als irgend eine andere Religion; aber er hat die Besteigung des Berges von einer Seite her unternommen, wo eine steile unersteigliche Wand ihn vom höchsten Gipfel trennt. Es bleibt ihm nur ein Schritt zu thun übrig; aber diesen einen Schritt aus eigner Kraft zu thun, dazu ist er seiner Natur nach unfähig.

Hierin liegt der Grund, weshalb wir umkehren müssen, um die Entwickelung des religiösen Bewusstseins auf anderen Bahnen zu verfolgen, welche zunächst zwar dem höchsten Ziele ferner bleiben, aber die Möglichkeit gewähren, sich demselben allmählich, wenn auch auf weiteren Umwegen zu nähern. Diese Bahnen setzen die Realität der Welt und ihres Processes voraus und suchen dessen ungeachtet zur Einheit der Gottheit und zur Einheit mit der Gottheit vorzudringen; wir werden sehen, wie bei dieser Ausbildung beider Glieder des religiösen Verhältnisses zwar nicht wie in Indien die Glieder selbst, wohl aber das verknüpfende Band, d. h. das Verhältniss als solches, in Gefahr geräth, und wie schliesslich das Bestreben des religiösen Bewusstseins, die Einheit der beiden Glieder festzuhalten und durchzubilden, zu eben jener Stufe des konkreten Monismus führen muss, welche auf dem Wege des abstrakten Monismus direkt nicht zu erreichen war.

II. Der Theismus.

1. Der primitive Monotheismus.

a) Der naturalistische Henotheismus des alten Israel.

Die Israeliten gehörten nach ihrer Stammestradition zu den Nomadenvölkern, welche ein halbes Jahrtausend über Aegypten geherrscht hatten, und durch die allmähliche nationale Restauration des Reiches schrittweise zurückgedrängt wurden. Die Israeliten scheinen vor und nach der ägyptischen Zeit noch keinen besonderen Stamm gebildet zu haben, sondern erst dadurch zu einem Stamme aus der Masse der übrigen semitischen Nomaden ausgesondert zu sein, dass ein bestimmter Schub der Rückwanderung zu gemeinsamen Schicksalen eines nomadischen Wanderlebens verknüpft wurde und schliesslich den Bewohnern des Jordanthales ihre Ansiedelungen wegnahm. Das ganze nationale Volksbewusstsein stützt sich auf diesen Auszug aus Aegypten und die gemeinsamen Schicksale der Wanderung und Eroberung, während alles weiter Zurückliegende lediglich mythischen Charakter hat; hieraus rechtfertigt sich ebenso sehr der Schluss auf die Entstehung des Stammes aus diesem Rückwanderungsschub, wie sich die specifisch nationale und historische Färbung des religiösen Stammesbewusstseins daraus erklärt.

Es liegt nicht der geringste Grund zu der Annahme vor, dass die Vorfahren der Israeliten in Aegypten andere Götter verehrt haben als die Hyksos, von denen sie einen Theil bildeten. Demnach muss ein Hauptname ihres Hauptgottes in jener Zeit Seth gewesen sein, und in der That findet sich dieser Name in der Stammtafel des Elohisten unmittelbar hinter Adam.[1]) Adam ist wie Yama und Yima

[1]) 1. Mos. 5, 1—6.

ein alter Himmelsgott, der zum Urmenschen herabgesunken ist, als jüngere Götter den Vater der Götter und Menschen verdunkelten;*) Seth und Adam entsprechen genau dem Kronos und Uranos. Der Name Seth hat sich später bei allen Semiten verloren, also auch bei den Israeliten;**) er wurde ersetzt durch El (der Starke), oder mit dem bestimmten Artikel ha-El, babylonisch Il, Ilu, arabisch Ilah oder al Ilah (Allah). Verwandt ist damit der Plural Elohim, dessen Singular Eloah erst spät auftaucht, und dessen Etymologie noch unsicher ist. El erhält öfters Zusätze wie El Eljon (der starke Höchste, phönicisch Eljun), El Schaddai***) (der starke Mächtige, auch phönicisch), oder wird ersetzt durch ehrende Bezeichnungen wie Adonai (Monseigneur, phönicisch Adonis) oder Melech (König, in anderen Formen und Zusammensetzungen Melech, Milcom, Adramelech, Anamelech, weiblich Melecheth die Himmelskönigin). Auch Ba-El oder Baal oder Bel war ebenso bei den Israeliten wie bei vielen anderen Semiten ein ganz gebräuchlicher Name für den höchsten Gott, wie aus den (noch in Sauls Familie üblichen) Namen hervorgeht, die Kompositionen mit dem Worte Baal darstellen, und später zum Theil umgewandelt wurden, indem Jo (Jaho) an die Stelle von Baal trat.[1]) Dieser Gott hatte alle Züge an sich, welche er auch bei den übrigen Semiten in der älteren Zeit besass, bevor der Kultus orgiastisch entartete; er ist Gott der Gluthhitze und des Glanzes, also Einheit von Sonnen- und Gewittergott, der aber zugleich die Attribute der verdrängten Himmelsgötter an sich gerissen hat.

Ein Haupthimmelsgott der Semiten war Ab-ram (Vater der Höhe) mit seiner Göttin Sarai (Heldin, Kriegsgöttin, Himmelskönigin gleich Melecheth oder Alilat). Abram hiess auch Ab-Aud, und wurde später

*) Phönicisch entspricht ihm Epigeios, der gleich Uranos ist. Seine Frauen sind Lilith oder Lamia, die Göttin der Nacht, und seine Schwester Eva oder Adama (Gäa). Adam war nach dem Talmud mannweiblich (mit zwei Gesichtern), Eva ist nur seine weibliche Seite oder Hälfte, die von ihm abgelöst wird (diese mythologische Grundlage schimmert noch in der biblischen Entstehung der Eva aus der Rippe Adams hindurch).

**) Vielleicht hängt Sched (Dämon) und Schedim (Götzen) mit Seth zusammen, die beide wieder verwandt sind mit Schaddai (der Mächtige).

***) Nach 2. Mos. 6, 2 wäre dies recht eigentlich der Gottesname der Israeliten vor Einführung des Namens Jaho gewesen, was besonders geeignet scheint, die Vermuthung einer Verwandtschaft zwischen den Worten Seth und Schaddai zu bekräftigen.

[1]) Z. B. Ischjo für Ischbaal, 1. Sam. 14, 49.

als alter Greis dargestellt; seine Bildsäule in der Kaaba zu Mekka wurde erst von Muhamed zerstört. Auch alle übrigen Vorfahren der Stammestafeln bis zur ägyptischen Zeit sind als alte Götter zu betrachten, von denen das Volk sich herleitete, die also zu heroischen Ahnengestalten herabsanken, als später der Hauptstammesgott immer dringender die Alleinherrschaft beanspruchte. Manche Züge sind diesen Gestalten erhalten geblieben, welche dem vergleichenden Mythologen einen gewissen Anhalt für Rekonstruktionsversuche gewähren; die bis jetzt angestellten bieten freilich noch zu wenig sichere Ausbeute, um hier genauer auf dieselben einzugehen. *) Zweifellos ist der mythologische Gegensatz der Zwillinge Jakob (oder Israel) und Esau (phönicisch Hypsuranios und Usoos), welche wie alle Zwillinge den Gegensatz von Licht und Dunkel, wohlthätiger Sonnenwärme und verderblicher Hitze darstellen. Israel war zuerst Gottesname, dann Name des Stammvaters, und wurde erst in dritter Reihe Stammesname oder Volksname; in diesem Gottesnamen und den an ihn geknüpften Mythen zeigt sich deutlich, dass auch der Stammesgott der Israeliten sowie der der übrigen semitischen Kulturvölker einmal Sonnengott war, und diesen Charakter nur mehr als bei den übrigen Kultursemiten hat in den Hintergrund treten lassen zu Gunsten des uralten Himmelsgottes der Nomaden, dessen Attribute er mit den seinigen vereinigt.

Dem männlichen Hauptgott zur Seite stand eine weibliche Göttin (Alilat, Melecheth, Aschera-Astarte), die Himmelskönigin, welche besonders von dem weiblichen Theil der Bevölkerung angebetet wurde. So wenig Baal, Melech und Adonai Namen für ausländische Götter waren, so wenig Aschera-Astarte und Melecheth; erst die spätere Polemik hat beide dazu gestempelt auf Grund der historischen Fiktion, dass die Israeliten seit dem Auszug aus Aegypten dem Monotheismus des Jaho gehuldigt hätten. Es wäre kein Wunder, wenn die späteren Chronisten jede Spur von Zeugnissen gegen die geschichtliche Wahrheit dieser Annahme verwischt hätten; nur das ist zu verwundern, dass bei den späteren tendenziösen Redaktionen der kanonischen Bücher solche Spuren stehen geblieben sind. So erhellt z. B. aus Amos 5, 25—26 und Ezechiel 20, 5—26, dass die Israeliten vor der Gewinnung

*) Vgl. Julius Braun, Naturgeschichte der Sage; Ignaz Goldziher, der Mythos bei den Hebräern und seine geschichtliche Entwickelung; Julius Popper, der Ursprung des Monotheismus, Bd. I. Kritik der Patriarchengeschichte.

fester Sitze nicht dem Jaho huldigten, sondern von Herzen an den Göttern ihrer Väter hingen, was vom Standpunkt des Glaubens an eine Offenbarung Jahos durch Moses natürlich als sträflicher Ungehorsam erscheint. Die Hartnäckigkeit, mit welcher das israelitische Volk bis zu seiner Auflösung durch die Exile an dem Baal-Astarte-Kultus trotz aller Abmahnungen der Propheten und Jahopriester hing, wäre unter dieser Voraussetzung der biblischen Schriftsteller ganz unerklärlich, und Stellen, wie Jeremias 44, 15—19, lassen deutlich erkennen, dass das Volk bis zum babylonischen Exil den Kultus der Himmelskönigin (Melecheth) als sein angestammtes Recht und überkommene Gewohnheit betrachtete.

Ebenso war das Volk gewöhnt, gewissen verderblichen Gottheiten, z. B. dem bösen Wüstengott Azazel (Azhi dahaka) Opfer zu spenden, und diese Gewohnheit sass so fest, dass selbst die nachexilischen Gesetzbücher mit derselben paktiren zu müssen glaubten, und bestimmten, dass am Versöhnungstage der zweite Bock mit der Schuld des Volkes symbolisch belastet zum Azazel in die Wüste hinausgejagt werden solle.[1]) Ausserdem bestand ein volksthümlicher Gestirndienst,[2]) sowohl der Sonne und des Mondes (Neumonds- und Vollmonds-Feste) als der übrigen Sterne, die den Israeliten wie allen Naturvölkern für belebte göttliche Wesen galten[3]) und an den Volksschicksalen thätigen Antheil nahmen.[4]) Auch Winde, flammend Feuer, Hagel, Schnee u. s. w. genossen göttliche Verehrung, und gehörten zu den Elohim, die später zu Engeln des monotheistischen Gottes herabgesetzt wurden,[5]) ebenso wie das Himmelsheer der Gestirne sich nachher damit begnügen musste, den Hofstaat Jahos zu bilden[6]) und unter den Heidenvölkern seine Götterrolle von Jahos Gnaden weiter zu spielen.[7]) Dass ferner ein ausgedehnter Glaube an Naturgottheiten niederen Ranges, Dämonen und Geister verschiedener Art bestand, bedarf kaum der Erwähnung; wohl aber darf daran erinnert werden, dass der Kultus der Teraphim, d. h. Familien- und Hausgötter untergeordneter Art (Laren) zu den Zeiten der Könige noch anstandslos gepflegt wurde, und dass erst kurze Zeit vor dem Exil gegen diesen Kultus, und zwar wesentlich wegen der mit demselben verbundenen Bilderverehrung, ernstlich eingeschritten wurde. Neben den Elohim oder Göttern standen die Söhne

[1]) 3. Mos. 16. [2]) 5. Mos. 4, 19. [3]) Hiob 38, 7. [4]) Richt. 5, 20. [5]) Ps. 104, 4; 148, 8. [6]) 1. Kön. 22, 19. [7]) 5. Mos. 4, 19.

der Elohim,[1]) göttliche Wesen, die selbst noch zum Kreise der Elohim gehören,[2]) und aus deren Verbindung mit menschlichen Weibern die Heroen hervorgehen.[3]) Unter den Heroen spielt eine wichtige Rolle der Sonnenheros Simson. Bei den israelitischen Heroen ist es noch schwerer als bei denen andrer Völker zu bestimmen, in wie weit alte Götter auf menschliches Niveau herabgesunken, und in wie weit geschichtliche Figuren durch Bekleidung mit Zügen des Göttermythos über die menschliche Sphäre emporgehoben sind; denn der spätere Monotheismus hat nicht nur dahin gewirkt, viel mehr Götter als anderswo zu Heroen herabzudrücken, sondern er hat auch einen Theil der Heroen des Mythos wie der Legende nachträglich nochmals umgewandelt, und zwar in Heilige und Offenbarungsträger des wahren Gottes.

Die israelitische Religion vor den Propheten war demnach ein naturalistischer Henotheismus, welcher sich während der Zeit des Nomadenlebens sicherlich in keinem Zuge von demjenigen der nomadischen semitischen Nachbarstämme unterschied und welcher nach der Ansiedelung im Jordanthale zwischen der Religion der Babylonier und Phönicier einerseits und derjenigen der Wüstennomaden andrerseits ebenso die Mitte hielt, wie ihre ganze Kulturstufe zwischen beiden in der Mitte stand. An diesem Verhältniss änderte sich auch dadurch nicht das Geringste, dass für den gemeinsamen obersten Gott in Israel ein andrer Name üblich wurde. Dieser Name wurde in den ältesten Stücken des alten Testaments[4]) mit zwei Konsonanten Jh, später, wahrscheinlich erst in Folge einer künstlich aufgepfropften Etymologie aus dem Hilfszeitwort sein,[5]) mit vier Konsonanten Jhvh geschrieben. In der nachexilischen Zeit war dieser Name so heilig geworden, dass er nicht mehr ausgesprochen werden durfte; die späteren Schriftsteller schrieben statt dessen gleich Elohim oder Adonai, und in den älteren Stücken, wo Jh oder Jhvh stehen blieb, wurde doch wenigstens Elohim oder Adonai ausgesprochen. Daher kam es, dass bei Einführung der Vokalpunktirung zu dem Worte Jhvh die Vokale von Elohim oder Adonai beigefügt wurden, was die falsche Lesart Jehovah verschuldet hat. Aber auch die neuere (Ewaldsche) Lesart Jahve ist bedenklich, weil sie sich wesentlich auf die künstliche Etymologie von „sein"

[1]) 1. Mos. 6, 1—2. [2]) Hiob 1, 6; 2, 1. [3]) 1. Mos. 6, 4. [4]) Z. B. in dem uralten Lobgesang der Kinder Israel 2. Mos. 15. [5]) 2. Mos. 3, 14.

stützt, die niemals für ein in seiner Kindheit stehendes Volk maassgebend sein kann. Nach Hieronymus lautete die Aussprache Jaho; dies stimmt mit den Angaben von Origenes (Ἰαῶ oder Ἰαῆ), Philo Byblius (Ἰευώ) und Clemens Alexandrinus (Ἰαοῦ) am besten überein, und entspricht den Abkürzungen Jah und Jo, welche so vielfach in israelitischen Eigennamen vorkommen. Jaho, Jahu und Jehu (wie ein König hiess) scheinen demnach die dialektischen Varianten des israelitischen Gottesnamens im alten Reiche gewesen zu sein, und eine Abweichung des zweiten Vokals nach E scheint erst einer späteren dialektischen Umwandlung anzugehören, die sich namentlich in Samaria vollzogen (nach Theodoret und Epiphanius). Jao war nach Lydus der Gottesname der Chaldäer, und Rawlinson liest in den assyrischen Inschriften denselben Namen Jahu. Aus diesen Gründen dürfte die Lesart Jaho wohl die Oberhand behalten über Jahve.

Jaho war nach dem oben Gesagten offenbar ein vielen Semiten gemeinsamer Name des gemeinsamen Hauptgottes; wann dieser Name in Israel üblich geworden ist, dafür fehlen uns die Anhaltspunkte, doch darf man sicher annehmen, dass es erst nach der Zeit der Sesshaftigkeit geschehen ist, vielleicht unter demselben chaldäischen Einfluss, welcher die semitischen Neumonds- und Vollmondsfeste zu der (uralten) akkadischen Sabbathsfeier*) erweiterte. Es ist eine bekannte Erscheinung, dass ein Gott sich in mehrere spaltet, wenn verschiedene Namen desselben sich in verschiedenen Oertlichkeiten einbürgern; nach einer Reihe von Generationen verschwindet das Bewusstsein der Identität der mit verschiedenen Namen bezeichneten Göttergestalt und das Volk meint dann unter jedem der verschiedenen Gottesnamen auch ein verschiedenes göttliches Wesen zu verehren. Aber wenn auch Jaho sich auf diese Weise von dem Baal, Moloch, Milkom, Kamosch der Nachbarvölker ablöste und denselben feindselig gegenübertrat, so hörte er darum doch nicht auf, inhaltlich mit denselben gleichartig zu sein; er blieb Naturgott, und die ganze religiöse Weltanschauung blieb im Naturalismus befangen. Dass dem so war, lässt sich aus vielen naturalistischen Zügen nachweisen, welche an Jaho haften geblieben sind, auch nachdem er sich zum monotheistischen Gott vergeistigt hatte.

*) Selbst das Wort Sabbath ist aus dem Akkadischen übernommen und lautet daselbst in einer Inschrift: sabatuv, mit der Erläuterung „ein Ruhetag für das Herz.“

Jaho ist zunächst Himmelsgott, und als solchen verstanden ihn auch die Griechen. Nach Hekatäos von Abdera glaubte Moses, dass der Himmel, welcher die Erde umgebe, allein Gott und Herr aller Dinge sei; nach Strabo nahm derselbe an, nur das Eine sei Gott, welches uns alle und die Erde und das Meer umgebe, und Uranos und Kosmos und die Natur des Seienden genannt werde. Vor der Schöpfung (d. h. vor der Ordnung des Chaos) schwebt sein Geist oder Odem (die Weltluft) über den Wassern[1]) (der Urmaterie). Der Sturmwind ist sein Hauch oder Odem[2]) (Geist); er fährt auf den Fittigen des Windes,[3]) ja er ist selbst der Wind oder Windgott.[4]) Er verhüllt seine Herrlichkeit in Wolken[5]) und fährt am Himmel auf Wolken daher wie auf einem Wagen;[6]) er ist wie der hellenische Zeus Wolkensammler und Wolkenführer[7]) (νεφεληγερέτα). Jaho ist ferner Regengott (Jupiter pluvius), der den Schatz des Himmels aufthut zum Segen der Menschen.[8]) Er ist, wie Varuna, Gott des nächtlichen Sternenhimmels[9]) und, wie Ormuzd, lauteres Licht.[10]) Die „Herrlichkeit" Jahos ist der für irdische Augen blendende Glanz des Lichtgottes, welchen er durch Wolken verhüllt[11]); darum kann er auch das Licht in der Welt auftreten lassen vor Erschaffung der leuchtenden Himmelskörper,[12]) und in dem Gottesreich der Vollendung leuchtet statt Sonne und Mond Jaho selbst als ewiges Licht den Frommen.[13])

Dass er auch Sonnengott war, erhellt aus seiner Identität mit Seth, Moloch und Israel; aber grade die hierher gehörigen Züge sind später möglichst sorgfältig verwischt worden, um Jaho von den Sonnengöttern der Nachbarn zu unterscheiden und ihn denselben entgegenzusetzen. Aber wenn auch die meisten Züge des Sonnengottes auf Heroen übertragen sind, so ist doch immer noch erkennbar, dass Menschen, die dem Jaho zur Besänftigung seines Zornes über das Volk geopfert wurden, „im Angesicht der Sonne" hingerichtet, also dem Sonnengott geopfert wurden[14]). Wie alle bösen Sonnengötter ist Jaho zugleich Gott der Gluthhitze, des feurigen Glanzes und der feurigen Gluth[15]); er selbst ist ein fressendes verzehrendes Feuer,[16]) also ein Feuergott wie Seth-Typhon und Moloch. Man darf als

[1]) 1. Mos. 1, 2. [2]) 2. Mos. 15, 8 u. 10; Ps. 18, 16. [3]) Ps. 104, 3. [4]) Hosea 13, 15. [5]) 5. Mos. 33, 26. [6]) Jes. 19, 1; Ps. 104, 3. [7]) 1. Mos. 9, 14. [8]) 5. Mos. 28, 12; Richt. 5, 4. [9]) Richt. 5, 20. [10]) Dan. 2, 22. [11]) 2. Mos. 24, 16. [12]) 1. Mos. 1, 3 u. 14. [13]) Jes. 60, 19—20. [14]) 4. Mos. 25, 4. [15]) Jes. 33, 14; 4, 5. [16]) 2. Mos. 24, 17; 5. Mos. 4, 24; 9, 3.

sicher annehmen, dass ihm ebenso wie diesen Menschenopfer durch Feuer dargebracht wurden, obschon die spätere Opposition der Propheten gegen dieselben alle dahin deutenden Berichte zu unterdrücken bemüht gewesen ist. Es wird deshalb in dem vorexilischen Gesetzbuch zwar das Verbrennen der Söhne und Töchter durch Feuer verboten,[1]) aber nur weil es zu sehr an den bekämpften Molochkultus erinnert;[2]) Menschenopfer im grössten Maassstabe — nur nicht mehr durch Feuer — gebietet Jaho auch nach den späteren Berichten noch,[3]) und thatsächlich waren Menschenopfer nicht bloss zur Richterzeit noch durchaus üblich,[4]) sondern reichen noch viel tiefer in die Königszeit hinein.[5]) Wenn es bei Jephthahs Tochter zweifelhaft scheinen könnte, ob sie dem Gelübde gemäss als „Brandopfer“ dargebracht wurde, so lassen doch andere Berichte erkennen, dass der grimmige und eifrige Feuergott Jaho stets Neigung spürte, die ihn Beleidigenden „aufzufressen“[6]) und öfters sich selbst massenhafte Menschenopfer nahm, indem er sie als verzehrendes Feuer verschlang.[7]) Als Feuergott ist er unnahbar; schon der Anblick seines Angesichts bringt den Tod.[8]) Der übermässige Zorneseifer Jahos und die leichte Reizbarkeit und Empfindlichkeit desselben entspringen lediglich daher, dass er als Seth-Typhon böser Sonnen- und Gluthhitze-Gott ist, Eigenschaften der Naturgottheit, die sich den asiatischen Wüstennomaden ungesucht aufdrängen mussten.

So nahe auch die Eigenschaft des Feuergottes der des Gewittergottes steht, so kann sie bei Jaho doch nicht von der letzteren abgeleitet werden, weil dann mehr die wohlthätige, mässigende Seite der Naturerscheinung hätte zur Geltung kommen müssen; da hingegen Jaho die Attribute des Gewittergottes erst zu denen des glühenden Sonnengottes hinzu annahm, so wurde in der religiösen Anschauung des Gewitters ebenfalls mehr die furchtbare überwältigende Seite des Naturereignisses betont. Von allen naturalistischen Zügen sind die der Gewittergottheit am festesten an Jaho haften geblieben, wie schon die klassische Schilderung des 18. Psalmes (V. 9—16) für sich allein ausreichen würde zu beweisen. Vor seinem Glanz trennen sich die

[1]) 5. Mos. 12, 30—31. [2]) 3. Mos. 18, 21; 20, 2. [3]) 2. Mos. 32, 26—29; 4. Mos. 25, 4; 5. Mos. 20, 16—18; Jos. 10, 40; 11, 11–12. [4]) Richt. 11, 30—40. [5]) 2. Sam. 21, 1—9; 1. Sam. 15, 33. [6]) 2. Mos. 33, 3. [7]) 4. Mos. 16, 35—38; vgl. 3. Mos. 10, 1—2. [8]) 2. Mos. 33, 20.

Wolken mit Blitz und Hagel;[1]) der Blitz ist sein Schwert, mit dem er sich an seinen Feinden rächt,[2]) mit ihm durchbohrt er wie Indra die Wolkenschlange[3]) und der dabei entstehende Donner ist seine Stimme.[4]) Er sitzt auf der Gewitterwolke oder auf den Gewitterwolken, welche ebenso wie in Ninive als geflügelte Stiere gedacht und dargestellt wurden (Kerubim, assyrisch Kirubi)[5]); demgemäss gelten die Blitze auch als Flammenschwerter der Kerubim[6]) und der Donner als das Rauschen ihrer Flügel.[7]) Jaho sitzt für gewöhnlich im dunklen Allerheiligsten auf der Bundeslade, beschattet von den Flügeln zweier Kerubim,[8]) und zwar nach der jüdischen Tradition als Feuer in eine beständige Wolke gehüllt;[9]) wenn einmal jährlich der Hohepriester hineintrat, musste er zuvor eine Rauchwolke erzeugen, damit er nicht Jahos Angesicht sähe.[10]) Weil die Bundeslade der ständige Wohnsitz Jahos ist, an den sich seine sinnlich-räumliche Gegenwart knüpft, darum ist das Zelt (oder später der Tempel), welches sie aufbewahrt und umschliesst, das Haus oder die Wohnung Jahos, und dadurch erstens „Zelt der Zusammenkunft“ Jahos mit seinem Volke, zweitens „Zelt des Zeugnisses“, der Bezeugung und Offenbarung Jahos an sein Volk und drittens das Nationalheiligthum, d. h. Stätte des Heils und Heiligung. So ist es wesentlich die naturalistische Auffassung vom örtlichen Wohnen Jahos im Tempel, welches die Centralisation des nationalen Kultus in Jerusalem durch die ersten Könige ermöglichte.

Jaho ist der Eigenname des Gottes; sein Gattungsname ist Elohim. Elohim sind auch die Manen der Verstorbenen,[11]) ja sogar die Mächtigen auf Erden, und es wird das Wort für Könige als Anrede gebraucht, wie jetzt „Majestät“.[12]) Dass auch die Heidengötter und die „anderen Götter“ neben Jaho, welche Israel nach der monotheistischen Gesetzgebung nicht „haben“, d. h. verehren, soll, Elohim sind, ist selbstverständlich. Jaho ist eben nur ein Naturgott unter vielen anderen Naturgöttern, wenn er auch von seinen speciellen Verehrern selbstverständlich für grösser und mächtiger gehalten wird als die anderen;[13]) er selbst betrachtet sich als einen unter vielen seines Gleichen.[14]) Die Existenz der Heidengötter wurde auch in der nachexilischen, ja sogar in der christlichen Zeit noch nicht be-

[1]) Ps. 18, 13. [2]) 5. Mos. 32, 41. [3]) Hiob 26, 3. [4]) Ps. 18, 14; Amos 1, 2; Ez. 10, 5. [5]) 1. Chron. 14, 6; Ps. 99, 1 u. a. m. [6]) Ez. 28, 14—16; 1. Mos. 3, 24. [7]) Ez. 10, 5. [8]) 1. Sam. 4, 3—8; 5, 3—12. [9]) Mit Bezug auf Ps. 97, 2. [10]) 3. Mos. 16, 2. [11]) 1. Sam. 28, 13. [12]) Ps. 45, 7. [13]) 2. Sam. 7, 22; 2. Mos. 15, 11. [14]) 1. Mos. 3, 22.

zweifelt;[1]) nach dem vorexilischen Gesetzbuch ist das Himmelsheer der Elohim den anderen Völkern zugeordnet,[2]) so dass die Elohim die Völker etwa so unter sich vertheilt hätten, wie die Feldherren eines Eroberungsheeres die eroberten Provinzen. So heisst Moab das Volk des Kamosch und Ammon das Volk des Milkom[3]) in demselben Sinne, wie Israel das Volk des Jaho, und die anderen Völker nennen ihren Gott ebenso Vater,[4]) wie Israel den seinigen. Zieht man aus der Heimath, dem Erbtheil Jahos, fort in fremde Länder, so muss man selbstverständlich auch den fremden Göttern dienen, denen die Länder gehören,[5]) falls man nicht so pfiffig ist, wie Naeman, einen Sack voll heimischer Erde mitzunehmen.[6])

Jaho ist demnach keineswegs allgegenwärtig und allmächtig; sein Aufenthalt und Herrschaftsgebiet ist sinnlich beschränkt, er hat z. B. Macht im Thale wie die anderen Götter in den Bergen.[7]) Er ist grade schnell und mächtig genug, um ein zuverlässiger Helfer für seine Getreuen zu sein, und auch grade nur so weit reicht sein dem menschlichen überlegenes Wissen, um sich als praktisch ausreichend zu bewähren. Er muss sich von der Wahrheit eines Gerüchtes persönlich überzeugen,[8]) und ist besorgt vor dem neu erworbenen Wissen der Menschen,[9]) sowie vor deren einmüthigem Arbeiten.[10]) Nachdem die Menschen durch Erkenntniss des Guten und Bösen geworden sind wie einer der Elohim, treibt er sie aus dem Paradiese, damit sie nicht durch Essen vom Lebensbaum auch noch die Unsterblichkeit erlangen und dadurch vollständig den Göttern und ihm gleich werden.[11]) Oft genug irrt sich Jaho in den Erwartungen, welche er auf seine Geschöpfe setzt und bereut deren Erschaffung[12]) und die Zulassung ihrer Fortpflanzung;[13]) ja er bekennt sogar, dass er sich durch Satan habe verleiten lassen, seinen tadellosen Knecht Hiob ohne Ursache zu verderben.[14])

Von einer Absolutheit Jahos in irgend welcher Richtung kann demnach nicht die Rede sein, er steht ganz auf gleichem Niveau wie die heidnischen Naturgötter, und ist weder geistiger noch sittlicher als diese. Selbst die Propheten, welche in ihrer Polemik gegen die anderen

[1]) 1. Cor. 8, 5. [2]) 5. Mos. 4, 19. [3]) Jer. 48, 46—49, 1; 1. Kön, 11, 33. [4]) Jer. 2, 27. [5]) 1. Sam. 26, 19—20; Jer. 16, 13; Ruth 1, 15—16; 2, 12. [6]) 2. Kön. 5, 17—18 [7]) 1. Kön. 20, 23 u. 28. [8]) 1. Mos. 11, 5; 18, 21. [9]) 1. Mos. 3, 22. [10]) 1. Mos. 11, 6—7. [11]) 1. Mos. 3, 22—24. Die Verheissung der Schlange (3, 4—5) hat sich demnach bewährt, diejenige Jahos (2, 17) nicht; denn die schon vorher sterblichen, d. h. dem Tode verfallenen Menschen sterben nicht an dem Tage ihres Ungehorsams, sondern erst lange Jahre nachher, wo sie so wie so gestorben wären. [12]) 1. Mos. 6, 6—7. [13]) Ezech. 14, 20. [14]) Hiob 2, 3.

Götter alle möglichen Argumente zu Gunsten Jahos verwerthen, machen niemals die geistige oder sittliche Ueberlegenheit desselben als Beweisgrund geltend. Wohl ist er gütig, mitleidig und treu gegen das Volk, das er einmal in seine Affektion genommen, zur Favoritfrau oder zum Sohne erwählt hat;[1]) aber ebenso unbarmherzig und blutdürstig ist er gegen die Völker, die nicht seine Kinder sind, und fordert ihre Austilgung als religiöse Pflicht, deren Unterlassung zum Frevel gegen ihn wird.[2]) Erst nach dem Exil kommt der Ausdruck Liebe von Jaho gegen sein Volk vor, aber nur um ihn sogleich durch den Hass gegen die anderen Völker zu ergänzen.[3]) Der Schlachtengott Israels, der Gott der Heerschaaren, der die heiligen Kriege oder Gotteskriege seines Volkes führt,[4]) ist wesentlich ein strenger und grausamer Gott, der nur mit seinem Specialvolk eine Ausnahme macht, aber auch diesem gegenüber bei der geringsten Beleidigung seinem Zorn und seiner Rachsucht die Zügel schiessen lässt, nicht nur gegen die Beleidiger selbst, sondern auch gegen deren Nachkommen bis in die dritte und vierte Generation.[5]) Zum Charakter eines solchen grimmigen Wüstengottes würde es freilich nicht passen, den menschlichen Werken der Liebe und Zeugung anders als widerwillig und abgünstig gegenüberzustehen; dies gilt aber von den meisten Naturgöttern seines Schlages, ohne dass daraus auf eine überlegene sittliche Bedeutung im Vergleich zu solchen Göttern geschlossen werden dürfte, welche in einem fruchtbaren üppigen Kulturlande selbst zu Göttern der Fruchtbarkeit und Ueppigkeit sich entwickelt haben. Jaho fordert ursprünglich als Entgelt dafür, dass er die unreine geschlechtliche Vermischung seiner Anhänger überhaupt zulässt, die Erstgeburt der Thiere und die männliche Erstgeburt der Menschen als Opfer,[6]) und begnügt sich erst später statt der menschlichen Erstgeburt mit der Beschneidung der Zeugungsorgane, als einer blutigen Reinigung derselben zum Dienste eines ihm geweihten Lebens,[7]) neben sonstigen Loskaufopfern.[8])

[1]) Jes. 49, 15; Ezech. 16. [2]) Jos. 11, 20; 6, 17—19; 1. Sam. 15 (vgl. 28, 18). [3]) Mal. 1, 2—3. [4]) 1. Sam. 25, 28. [5]) 1. Mos. 5, 9. [6]) 2. Mos. 22, 29; 34, 19. [7]) 2. Mos. 4, 21—26. Die Beschneidung war Gebrauch in der ägyptischen Priesterschaft, bei den Phöniciern, Ammonitern, Edomitern, Moabitern und nördlichen Arabern; zur Nomadenzeit war sie bei den Israeliten noch nicht durchgedrungen (Jos. 5, 2—8), sondern begegnete erheblichem Widerstande des Volkes, obwohl die Beschnittenen auf die Unbeschnittenen als auf weniger Reine herabsahen. Eine solche, so vielen Völkern gemeinsame Sitte war jedenfalls wenig geeignet zum Zeichen eines Bundes zwischen einem Einzelstamm und seinem Stammesgott und kann die Bedeutung als Bundeszeichen erst später erworben haben, als die Israeliten unter unbeschnittenen Völkern wohnten, d. h. im Exil. [8]) 2. Mos. 13, 13.

Der Kultus der Israeliten unterschied sich ebenfalls durch nichts von demjenigen seiner Nachbarn; ebenso wie der Gottesbegriff des Volkes wandelte er sich allmählich von einem den Wüstennomaden entsprechenden Zustande zu demjenigen eines ansässigen Bauernvolkes um, und ebenso wie bei seinem Gottesbegriff hatte das israelitische Volk durch die doppelte Nachbarschaft mit Wüstennomaden und vorausgeeilten Kulturvölkern das Nachbild seiner eigenen Vorzeit ebenso deutlich vor Augen wie das Vorbild, durch dessen Nachahmung es sich von seiner primitiven Vergangenheit entfernt hatte. Ursprünglich war der Kultus ebenso ohne Tempel wie ohne Bilder gewesen; Höhen waren bevorzugte Opferstätten, und Bäume und Steine dienten wie bei anderen Naturvölkern als Sinnbilder oder Sendboten der Gottheit. Die Steine konnten zugleich als Altar dienen, oder es wurden auch Steinaltäre auf den Höhen errichtet. Hier nahm Jaho die Opfer an zur Labung seines Geruchssinnes,[1] wie er ja auch unter Umständen nicht verschmähte, von menschlicher Speise zu essen.[2] Aber die eigentliche Speise Jahos ist das Blut, d. h. der Lebenssaft, die Lebenskraft, oder die Seele der Opfer, und darum ist es den Menschen verboten, die specifische Gottesspeise, das Blut, zu geniessen.

Die Opfer kann jedes Glied des Gottesvolkes darbringen, es bedarf keiner besonderen Priester; die späteren Specialitäten des Opfers, das Sünd- und Schuld-Opfer kommen bis zum Exil nicht vor. Tempel existirten nicht; das Gotteshaus zu Siloh ist das erste, das genannt wird[3] und offenbar auch schon aus Nachahmung phönicischer Tempelbauten entstanden. Die heilige Lade wurde bis zum salomonischen Tempelbau in echt nomadischer Weise unter einem Zelt verwahrt,[4] die späteren Berichte über die Stiftshütte sind offenbar Nachbildungen des späteren Tempels. Als die Mehrzahl des Volkes sich aus Nützlichkeitsgründen von Hirten zu Bauern umgewandelt hatte, da blieb auf der nomadisch fortlebenden Minderheit ein Schimmer altväterlicher Heiligkeit haften, und da diese Minderheit zu Opferhandlungen am besten Zeit und Gelegenheit hatte, so bildete sich aus ihr allmählich ein Priesterstand ohne bäuerlichen Grundbesitz, der ebenso wie bei den Phöniciern von der ansässigen Mehrheit für seine kultischen Bemühungen einen Zehent von dem Bodenertrage empfing. Aus diesen

[1]) 3. Mos. 26, 31; 4. Mos. 28, 8 u. 24; 5. Mos. 33, 10. [2]) 1. Mos. 18, 1 u. 8; 19, 3. [3]) Richt. 18, 31; 19, 18; 1. Sam. 1, 9. [4]) 2. Mos. 33, 7.

thatsächlichen Verhältnissen entwickelte sich später die Sage von einem bei der Landesvertheilung übergangenen Stamme Levi, welche dem priesterlichen Anspruch auf den Zehenten zur Stütze dienen sollte.

Die zoomorphische Versinnbildlichung der Götter hatten die Israeliten wohl schon in Aegypten gelernt, und lernten sie bei den Semiten der Küste und des Euphratlandes immer von Neuem. Von der amorphen Verehrung der Naturmächte war der Uebergang zur zoomorphischen Stufe entschieden ein Fortschritt, denn es war ein Aufsteigen von bestimmungsloser Indifferenz zu konkreter Phantasiegestalt; überall, wo primitive Völker mit Nachbarkulten von zoomorphischer Stufe bekannt werden, müssen ihnen die letzteren nothwendig als etwas ihrem eigenen Standpunkt Ueberlegenes imponiren. Diesem allgemeinen Gesetz konnten sich auch die Israeliten nicht entziehen; Seth, El oder Bel wurde überall als Stier oder Schlange dargestellt und darum auch Jaho, der ja nur ein andrer Name für denselben Gott ist. Dass die ausziehenden Israeliten den Seth oder El Schaddai als Stier verehrt haben, leidet demnach keinen Zweifel,[1]) wohl aber dass ein Moses gegen diesen Kultus aufgetreten sei; hätten die Propheten irgend welche Reminiscenzen dieser Art in der Volkslegende vorgefunden, so würden sie sicherlich nicht versäumt haben, dieselben zum Stützpunkt bei ihrem Kampf gegen den Bilderdienst zu nehmen. Der eifrige und demüthige Richter Gideon errichtete aus dem Beutegold dem Jaho ein Bild;[2]) ebenso liess Micha ein Bildniss Jahos machen, das von dem Volke in das Gotteshaus zu Siloh gebracht wurde.[3]) Dieses Gotteshaus zu Siloh diente noch zu Sauls Zeiten als wichtigstes und centrales Nationalheiligthum, während nach der Bundeslade damals nicht viel gefragt wurde.[4]) Erst David verlegte aus politischen Gründen diesen Centralpunkt nach seiner festen Hauptstadt, und suchte denselben mit Hilfe der übergeführten Bundeslade kräftiger zu centralisiren; er selbst führte auf seinen Zügen Jahobilder mit sich, schon um durch Looswerfen vor denselben sich Orakel zu holen. Salomon erbaute neben dem Moloch, Kamosch, Milkom und der sidonischen Astarte auch dem Jaho einen Tempel; aber grade dieser Tempelbau nach phönicischem Muster wurde ebenso wie die straffere Centralisirung des Kultus als antinationale Neuerung empfun-

[1]) 2. Mos. 32, 2—6. [2]) Richt. 8, 27. [3]) Richt. 17, 3—5; 18, 17—31. [4]) 1. Chron. 14, 3.

den. Dass der salomonische Tempel des Jaho allein von allen bildlos gewesen sein solle, ist schwer zu glauben, vielleicht stand Jaho auf der Bundeslade als ein geflügelter Stier, welcher der Zerstörung bei den späteren Bilderstürmen durch Umdeutung in einen Kerub entging und bei der nachexilischen Restauration sich in zwei Kerubim spaltete.

Die Losreissung des Nordreiches von dem Sohne Salomons im Jahre 978 war in jeder Hinsicht eine nationale Reaktion, sowohl gegen die politische und kirchliche Centralisation wie gegen die ausländischen Götter und Kultusformen; die Secession kehrte zu den echt nationalen Traditionen zurück, indem sie mit der Bevorzugung des Jahodienstes auch den decentralisirten Gottesdienst auf Höhen und unter heiligen Bäumen wiederherstellte. Dass diese Reaktion die Stierbilder Jahos auf den alten Opferstätten zu Bethel und Dan nicht entbehren zu können glaubte, dass die Israeliten wie ein Mann zu diesen Jahobildern hinaufzogen,[1]) und selbst die frommen Jahopropheten Elias und Elisa gegen diesen Bilderdienst keinerlei Einwendung erhoben, ist der sicherste Beweis dafür, dass damals noch niemand in Israel am Bilderkultus Anstoss genommen haben kann, und alle Angaben dieser Art spätere Hineintragungen der Chronisten sind, die von dem Glauben an die Mosaische Offenbarung Jahos ausgingen. Noch König Jehu liess nach seiner hinterlistigen und grausamen Ausrottung des Baaldienstes die Stierbilder Jahos zu Bethel und Dan unberührt, was ihm natürlich der spätere Chronist zum Vorwurf macht.[2]) Volk und Fürsten hingen gleichmässig an diesem Bilderkultus, der auch schwerlich von den Leviten, sondern nur von den Propheten bekämpft wurde, und einzelne Bilder Jahos genossen ein so hohes Ansehen, dass sie, wie z. B. das von Hiskia zerstörte Schlangenbild, auf Moses selbst zurückgeführt wurden.[3]) Erst das vorexilische Gesetzbuch vom Jahr 621 erhob die namentlich von Jesajah geforderte Bildlosigkeit des Jahodienstes zum Gesetz (zweites Gebot), und erst auf Grund dieses Gesetzbuches ging König Josia zum ersten Mal auch gegen die bildliche Verehrung Jahos ernstlich vor, während sein polytheistischer Grossvater Manasse noch seinen Sohn dem Moloch durch Feuer geopfert hatte, ebenso wie dessen Grossvater Ahas es gethan.

Aus alledem ist ersichtlich, dass bis zu Jesajah eine Bekämpfung

[1]) 1. Kön. 12, 26—33. [2]) 2. Kön. 10, 28—31. [3]) 2. Kön. 18, 4.

der bildlichen Jahoverehrung nicht nachweisbar ist, und dass der bildlose Gottesdienst, der nicht jenseits der zoomorphischen Stufe steht, sondern sich mit kritischem Bewusstsein über diese Stufe als eine dem Wesen der Gottheit unangemessene erhebt, ausschliesslich der prophetischen Reform angehört. Weil diese Reform schon auf der zoomorphischen Stufe eintrat, ist das religiöse Bewusstsein in Israel niemals eigentlich zur anthropomorphischen Stufe durchgedrungen. Zwar finden sich Ansätze dazu in den älteren Stücken des Pentateuch, wie wenn Jaho in der Abendkühle im Garten Eden lustwandelt;[1]) aber es kommt, abgesehen von der poetischen Bildersprache, nicht zur Durchbildung des Anthropomorphismus, und schon die jüngeren Chronisten des Pentateuch suchen überall das persönliche Auftreten Jahos durch Personifikationen desselben *ad hoc* zu ersetzen, d. h. durch Engel Jahos, welche mit ihm wesens-identisch sind. Es ist dies derselbe Umdeutungsprocess, der hier aus dem Gesichtspunkt der Prophetenreligion die anthropomorphische Auffassung des Gottes zu einer zeitweiligen menschlichen Metamorphose desselben herabdrückt, und der in Hellas vom Gesichtspunkt einer anthropomorphen Gottesauffassung die älteren zoomorphischen Mythen zu vorübergehenden Metamorphosen des Gottes stempelt.

Auch die religiösen Feste, durch welche das Volk Israel seinen Göttern diente, unterschieden sich durch nichts von denen der Nachbarn und hatten einen durchaus naturalistischen Charakter. Von dem höchsten jüdischen Festtage, dem Versöhnungstage, wissen die älteren Stücke nichts; von dem jüdischen Sakramente der Passahfeier wird ausdrücklich berichtet, dass sie erst von Josia auf Grund des vorexilischen Gesetzbuchs eingeführt wurde.[2]) Die Hauptfeste waren wie überall die Frühlingsfeier, als Beginn der Ackerbestellung, das Fest der Weizenernte, in so warmem Klima schon etwa sieben Wochen nach der Aussaat, und das Fest der Wein- und Obsternte, bei welchem die Winzer in den Weinbergen sich Laubhütten zum Uebernachten bauten. Die uralten Neumonds- und Vollmondsfeste wurden mit der Zeit als zu naturalistisch zu Gunsten des Jahotages (wie in Babylon des Beltages) zurückgedrängt und die drei Frühlings- und Erntefeste mit geschichtlichen Erinnerungen verquickt, welche im israelitischen Volksleben eine so grosse Rolle spielten. Wann die oft ziemlich ge-

[1]) 1. Mos. 3, 8. [2]) 2. Kön. 23, 21—23.

waltsame Umdeutung auf legendarische Reminiscenzen zuerst aufgetaucht ist, können wir nicht mehr feststellen; es dürfte schwerlich vor der Schaffung einer hauptstädtischen Priesterschaft durch David dazu gekommen sein, und zur allgemeinen Anerkennung gelangte diese Umdeutung jedenfalls erst durch das vorexilische Gesetzbuch.

Die Sitten des israelitischen Volkes waren roh und einfach, wie man es von einem kriegerischen Nomaden- und Bauernvolk nicht anders erwarten kann. Die Schilderungen von dem Leben der Patriarchen entsprechen in den Hauptzügen noch heute dem Leben der nomadischen Beduinen. Die Sittlichkeit beruht, wie bei allen Naturvölkern, auf Rache und Gastfreundschaft; „Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuss um Fuss, Brand um Brand, Wunde um Wunde, Beule um Beule", das war der älteste ungeschriebene Kriminalkodex,[1]) den die spätere Gesetzgebung nur zu legalisiren hatte. Richter im Kriminalverfahren war die Gemeinde; im bürgerlichen Rechtsstreit entschied das Looswerfen vor dem Bildniss des Gottes.[2]) Ueberwältigung eines Weibes wurde nur als Eigenthumsverletzung des Gatten oder Vaters betrachtet, und auch diese Auffassung ist für die späteren Gesetzbücher maassgebend geblieben. Hinterlist und Lüge gegen den Feind waren selbstverständlich, und Grausamkeit religiöse Pflicht; denn jeder Volkskrieg war ein heiliger Gotteskrieg,[3]) und die Feinde Israels sind Feinde seines Gottes,[4]) also ihm gebannt (d. h. zum Opfertode bestimmt), nicht minder wie diejenigen, welche die Theilnahme am heiligen Kriege versagten.[5]) Daneben bestand unter den Volksgenossen Mildthätigkeit und bis zu einem gewissen Grade Grossherzigkeit. Die religiöse Sitte forderte Enthaltung vom Blutgenuss und von unreinen Thieren, die Beobachtung der Feste und später die Beschneidung; was als rein und unrein galt, war aus der Sitte selbst zu entnehmen, ebenso wie das, was zu thun und zu lassen geziemte. Selbstverständlich galten auch hier wie bei allen Völkern die nationalen Götter als Ordner und Wächter der Sitte, und die gesammte Sittlichkeit liess sich zusammenfassen in die Forderung, „das Grade (Rechtschaffene) in Gottes Augen zu thun",[6]) oder „vor Gott zu wandeln",[7]) d. h. so zu wandeln, dass man Gottes Auge stets auf sich gerichtet weiss.

[1]) 2. Mos. 21, 23—25; vgl. 1. Mos. 9, 6; 4. Mos. 35, 19—21. [2]) 2. Mos. 22, 9. [3]) 1. Sam. 25, 8. [4]) 2. Sam. 12, 14. [5]) Richt. 5, 23; 21, 8—11. [6]) 2. Mos. 15, 26. [7]) 1. Mos. 17, 1.

Von geschriebenen Gesetzbüchern kann vor 621 keine Rede sein, wenngleich schon einige Jahrhunderte früher in den aaronitischen Priesterschulen der Hauptstadt die Aufzeichnung alter Mythen und Legenden begonnen haben mag, und die Bücher der älteren Propheten vorlagen.*) Noch Jeremjah leugnet auf das Bestimmteste eine Gesetzgebung durch Jaho über Opfer und Brandopfer[1]) und äussert sich sogar gegen das vorexilische Gesetzbuch vom Jahre 621 geringschätzig und misstrauisch;[2]) hätten ältere Gesetze existirt, so hätte im J. 621 das Erstaunen und die Freude über das vom Hohenpriester Hilkia zu Tage geförderte Gesetzbuch als über etwas völlig Neues nicht so gross sein können,[3]) so wäre die Unterlassung der Passahfeier seit den Richterzeiten unerklärlich,[4]) so hätten die nördlichen Israeliten einen geschriebenen Anhalt für ihren Glauben mit in das assyrische Exil genommen, und würden dort den Glauben ihrer Väter nicht ohne Rest verloren haben. Hieraus geht hervor, dass die spätere Zurückführung der Gesetzbücher auf Moses eine Phantasieprojektion ist, die den thatsächlichen Verhältnissen der israelitischen Richter- und Königszeit ebenso wenig entspricht, als der Inhalt der Gesetzbücher zu den Zeiten des nomadischen Wüstenlebens überhaupt möglich war.

In dem Glauben an das Schicksal der Verstorbenen unterscheidet sich die israelitische Anschauung in nichts von derjenigen der Nachbarvölker, z. B. etwa der homerischen Ansicht. Der Mensch besteht aus Festem, Flüssigem und Luftförmigem, Fleisch, Blut und Odem; beim Tode kehrt der Leib zur Erde zurück, von der er genommen war, die Seele oder Lebenskraft geht wieder ein in den Kreislauf des Lebens, und der Odem vereinigt sich mit dem Odem oder Geist Gottes, als dessen Theil er in den irdischen Leib eingetreten war. Was in das Scheol (Hades) eingeht, ist ein Schemen ohne Leib, Seele und Geist, ein bewusstloses und stoffloses Schattenbild, ein wesenloses Nichts, dessen imaginäres Sein gleich dem Nichtsein ist, das von der Anschauung festgehaltene Substrat für den Zustand des Todes im Gegen-

*) An solchen Aufzeichnungen dürften vor 621 folgende existirt haben: der ursprüngliche Kern des Buches der Richter und die ältesten Stücke der Bücher Samuelis, die Chronik des Jahvisten aus den Büchern Mose, vielleicht auch die Ergänzung des sogenannten dritten Erzählers, der Hauptheil des Buches Hiob, die ältesten Psalmen, die Bücher Hosea, Amos, Micha, Nahum, Zephanjah und die echten Theile der Bücher Jesajah und Sacharjah.

[1]) Jer. 7, 22. [2]) Jer. 8, 8. [3]) 2. Kön. 22, 13; 23, 1—3. [4]) 2. Kön. 23, 21—23.

satz zu dem Zustande des Lebens. „Ewiges Leben“ ist eine blosse Hyperbel für „Länge der Tage“ und die „Errettung vom Tode“ bezieht sich immer nur auf die Bewahrung vor einem jähen, vorzeitigen Tod. Diese Auffassung bleibt bis nach Abschluss des alttestamentlichen Kanons in Gültigkeit; erst mehrere Generationen nach der Rückkehr aus dem Exil gewinnt die persische Auferstehungslehre, erst nach Alexander die ägyptisch-griechische Unsterblichkeitslehre theilweisen Eingang.

Ueberblicken wir das Gesammtresultat, welches die vorprophetische Religion Israels uns zeigt, so können wir dasselbe nur als einen naturalistischen Henotheismus bezeichnen, der in allen wesentlichen Zügen mit demjenigen der kleinen Nachbarstämme übereinstimmt. Es fällt bei demselben vor allem eine gewisse Dürftigkeit und Magerkeit der Phantasiefunktion auf, welche theils in der semitischen Geistesanlage begründet ist, theils in der Einförmigkeit und Armuth der von der Wüste gelieferten Natureindrücke ihre Erklärung findet. Es fehlt allen Wüstensemiten an objektivem Reichthum der produktiven Phantasiethätigkeit, wie solche bei den meisten arischen Stämmen (Indern, Hellenen, Germanen) vorhanden ist; eine gewisse Energie und Koncentration der lyrischen Innerlichkeit, welche ihnen dafür als Ersatz verliehen ist, konnte wohl dazu dienen, das religiöse Verhältniss intensiver durchzubilden, aber nicht dazu, die Welt der religiösen Objekte reicher auszugestalten. Wenn die semitischen Stämme in Mesopotamien und an der Meeresküste zu Kulturvölkern erstarkten, so fanden sie einerseits mannigfachere Anregung der schöpferischen Phantasie durch die Vielseitigkeit des natürlichen Lebens, und andererseits bot sich ihnen der mythologische Reichthum der akkadischen und ägyptischen Religion als Fundament zum Weiterbauen ungesucht dar. Die nomadischen Nordsemiten verharrten dagegen in einer ebensolchen Armuth des religiösen Vorstellungskreises wie die Südsemiten oder Beduinen, und diese Armuth grade war es, welche bei jenen die Entstehung des prophetischen Monotheismus ebenso wie bei diesen das Auftreten und den Sieg des Islam erleichterte. Das Interesse koncentrirte sich stets auf einen Hauptgott; mochte jeweilig der Himmel, die Sonne, das Gewitter im Vordergrund des religiösen Bewusstseins stehen, immer wusste der Hauptgott des betreffenden Götterkreises sich als alleiniger Hauptgott zu behaupten, die Attribute der Hauptgötter der anderen Kreise mit den seinigen zu vereinigen und alle übrigen Götter zu solchen

zweiten Ranges hinabzudrücken. Nur seine Gemahlin, die Erd- und Himmelskönigin blieb ihm ebenbürtig, wenn auch nach orientalischer Anschauung seinem Willen unterworfen.

Nach der Ansiedelung trat diese bildlose Stufe einer primitiven Nomadenreligion in Kampf mit dem reicheren Götterhimmel der Kultursemiten und mit der Göttervielheit, in welche der eine pansemitische Hauptgott durch Namensverschiedenheit bei den verschiedenen benachbarten Stämmen auseinandergegangen war. Wäre das gesammte Volk zum Ackerbau übergegangen, so wäre ohne Zweifel der Sieg der Kulturanschauungen ein endgültiger geworden; da aber eine Minderheit dem Hirtenleben treu blieb und grade diese Minderheit sich vorzugsweise mit dem Opferkultus befasste, so blieb eine Opposition bestehen, welche, gestützt auf die Ueberlieferungen der nationalen Vergangenheit, die Umbildung des väterlichen Anschauungskreises bekämpfte. So aussichtslos diese Bekämpfung anfänglich schien, so wurde sie doch durch verschiedene Umstände unterstützt und gewann ein bestimmtes Banner und Feldzeichen dadurch, dass unter den vielen semitischen Gottesnamen in Israel zufällig ein solcher üblich wurde, der bei den nächsten Nachbarstämmen wenig oder gar nicht in Gebrauch war; diesen Gott Jaho proklamirte die nomadische Minderheit als den einzigen und alleinigen Gott der Väter, während die tolerante Mehrheit in Baal u. s. w. ebenso gut und mit gleichem Rechte den Gott sah, der Israel aus Aegyptenland nach dem Jordan geführt hatte. Sobald die Nomaden damit reussirt hatten, Jaho als den specifisch israelitischen Nationalgott zur Anerkennung zu bringen, war der Kampf gegen die andersnamigen Götter zu einer nationalen Herzenssache gemacht, und es hing nur von der Energie des Nationalgefühls ab, ob aus dieser Wendung die letzten Konsequenzen gezogen werden würden.

Diese Verschärfung erhielt das partikularistische Nationalgefühl der Israeliten durch den Uebergang von patriarchalischer Anarchie zu einer orientalischen Duodezdespotie. Vorher konnte und musste das Nationalgefühl zwischen israelitischem Stammespartikularismus und semitischem Racenbewusstsein schwanken; mit der Errichtung einer Dynastie durch einen kühnen, verschlagenen und grausamen Eroberer war diese Alternative zu Gunsten eines beschränkten Partikularismus entschieden. Es ist natürlich ein Widerspruch, dass ein Stamm, der grade nur kräftig genug ist, sich gegen seine nächsten Nachbarn zu

wehren, ein Stamm ohne genügendes Areal und ohne Littorale, eine Grossmacht spielen will; es ist das eine politische Ueberhebung über die von der Natur gezogenen Schranken, welche für kurze Zeit wohl dem Anlauf eines Eroberers gelingen kann, aber niemals dauernden Bestand zu gewinnen vermag. Nachdem diese Ueberhebung einmal gelungen war, liess sich aber der widerspruchsvolle Grossmachtskitzel aus diesem Völkchen nicht mehr austreiben; der Glaube sass fest, dass, was einmal möglich gewesen war, auch wieder möglich sein müsse, und aus diesem beständigen Widerspruch zwischen Erwartung und Erfüllung entsprang die eigenthümliche Religion dieses Volkes.

Wäre statt des israelitischen Partikularismus das semitische Nationalgefühl im weiteren Sinne durch Eingliederung der Jordanprovinz in einen semitischen Grossstaat zum Siege gelangt, so würden die vielen Namen desselben Gottes entweder als das, was sie waren, erkannt und proklamirt worden sein, oder es hätte eine Kombination der landschaftlich verschiedenen Kulte zu einem alle umfassenden Götterhimmel stattgefunden, wie z. B. in Aegypten der Ptah von Memphis, der Ra von Heliopolis, die Neith von Sais, die Pacht von Bubastis, der Amun von Theben, oder in Hellas der olympische Zeus, der delphische Apollon, die athenische Pallas u. s. w. zu einem gemeinsamen nationalen Göttersystem zusammengestellt wurden. Es war die partikularistische Beschränktheit und landschaftliche Enge des nationalen Gesichtskreises, welche diese Entwickelung verhinderte, ebenso wie die Dürftigkeit und Enge des Phantasiehorizontes eine autochthone Ausgestaltung der religiösen Objekte nicht hatte zu Stande kommen lassen.

Wären die Israeliten wenigstens ein friedliebendes Volk gewesen, das mit den Nachbarstämmen gute internationale Beziehungen zu unterhalten bemüht gewesen wäre, so würden sie auch religiöse Toleranz geübt und die Götter der Nachbarvölker ohne Hass geduldet haben; aber sie hatten sich von Anfang an als blutdürstige grausame Eroberer wie ein Keil zwischen angesiedelte Stämme hineingedrängt und waren und blieben ein händelsüchtiges und rachsüchtiges, gleich den heutigen Beduinen in steten Grenzstreitigkeiten lebendes und darum seine Grenznachbarn mit besonders feindseliger Erbitterung hassendes Volk, und dies musste sie geneigt machen, ihren Hass auch auf die Götter der Nachbarvölker zu übertragen. So entsprang die allmählich zunehmende Ausschliesslichkeit des Jahokultus aus zu-

nehmender religiöser Intoleranz und diese aus feindseliger internationaler Gesinnung.

Dass trotz alledem der Jahokultus zum herrschenden werden konnte, ohne sich in sich wieder landschaftlich zu zerspalten, das wird nur durch die davidische Centralisation des Kultus in Jerusalem erklärlich; diese Centralisation des gesammten religiösen Volkslebens an einer einzigen Opferstätte war aber wiederum nur durch die Winzigkeit des Landes möglich. Und doch war das Einheitsreich noch zu gross, um sich dieser Centralisation zu fügen, und es musste erst eine Veringerung auf den südlichen Theil desselben stattfinden, um dieselbe praktisch einigermaassen zur Durchführung zu bringen. Nur ein Land von der miniaturartigen Kleinheit Judäas konnte die Geburtsstätte des Monotheismus werden.

Trotz aller dieser begünstigenden Umstände konnte die Ausschliesslichkeit des Jahodienstes weder im Nordreich noch im Südreich für die Dauer durchdringen; die meisten Könige mochten sich nicht der Intoleranz und gehässigen partikularistischen Abschliessung gefangen geben, welche die zelotische Priesterschaft Jahos von ihnen forderte, und übten vielmehr eine weitherzige Toleranz, welche der Gesinnung der überwiegenden Volksmehrheit entsprach, von den Jahopriestern aber natürlich ihnen als Verrath an der heiligen nationalen Sache angerechnet wurde. Das Levitenthum wäre mit seinen Ansprüchen niemals durchgedrungen, wenn es nicht einen Bundesgenossen an den grossen Propheten gefunden hätte, welche das Ergebniss der Phantasiearmuth, partikularistischen Beschränktheit und internationalen Gehässigkeit wirklich im Interesse eines religiösen Fortschrittes zu verwerthen wussten.

Denn der levitische Jahokultus war trotz dem eifersüchtigen Wachen über die Ausschliesslichkeit dieses nationalen Hauptgottes doch nicht mehr und nicht weniger als ein naturalistischer Henotheismus, nur ein solcher von ungewöhnlicher zelotischer Beschränktheit, und schon deshalb ganz unfähig, sich auf die Dauer zu behaupten. Jaho war nur der Hauptgott in Israel, neben dem die nationalen Götter zweiten Ranges keineswegs geleugnet wurden; ihm gegenüber standen als gleichberechtigte Mächte die Götter der anderen Völker, und es war eine starke Zumuthung, an die überlegene Macht eines Gottes zu glauben, dem bei der Völker- und Länder-Vertheilung unter den Göttern ein so kleiner Stamm und ein so winziges Ländchen zu-

gefallen war. Die Zusammengehörigkeit dieses Volkes und dieses Gottes bedurfte weitblickender geschichtsphilosophischer Erläuterungen, wenn sie den Glauben an die Ueberlegenheit des letzteren über die Nachbarvölker nicht stören sollte, und solche Erläuterungen vermochten die Leviten nicht zu geben. Vom Monotheismus kann also hier noch keine Rede sein; der nationale Hauptgott ist nur ein partikularistischer Specialgott dieses Völkchens, und mit seinem Anspruch, ein *primus inter pares* zu sein, ist es sehr misslich bestellt.

Wie dem auch sei, der Jahoismus hat soviel erreicht, dass dieses Volk sich als Specialeigenthum und Erbtheil dieses Gottes zu betrachten hat, wie andere Völker anderer Götter Eigenthum sind; es ist ihm für seine gegenwärtige Situation im Vergleich mit der früheren (in Aegypten) ohne Zweifel zur Dankbarkeit verpflichtet, und ist ihm demnach Verehrung, Treue und Gehorsam schuldig, wie ein Volk seinem angestammten Fürsten und König (Moloch), wie ein erstgeborener Sohn dem Vater, welcher ihn gezeugt und erzogen hat,[1] wie ein Weib dem Gatten, dem sie einmal angetraut ist.[2] Anderen Göttern einen Kultus widmen, der Jaho gebührt, ist deshalb für einen Israeliten (aber auch nur für einen solchen) nicht bloss Vertragsbruch, sondern es ist dem Hochverrath oder dem Ehebruch eines Weibes gleich zu achten; es ist ausserdem eine Thorheit, denn wie soll ein anderer Gott, der für ein anderes, mehr oder minder mit Israel verfeindetes Volk zu sorgen hat, die Zeit oder das Interesse haben, sich um das Gebet eines Israeliten zu kümmern, und dem Jaho in seine specielle Mission hineinzupfuschen!? Jaho treu zu sein, ist demnach ebenso sehr Schuld der Dankbarkeit und Pietät als Sache der Klugheit; ganz dasselbe gilt natürlich für die anderen Völker im Verhältniss zu ihren Göttern, deren Bundestreue noch von Jeremjah den Israeliten als leuchtendes Beispiel vorgeführt wird.[3]

Das Verhältniss jedes Volkes zu seinem Hauptgott kann demnach auch als ein Vertragsverhältniss aufgefasst werden; der Gott widmet dem Volke seine besondere Fürsorge, dieses jenem seine besondere Verehrung. Zur Beglaubigung eines geschlossenen Vertrages werden nicht selten die Vertragsbedingungen aufgezeichnet, in alten Zeiten natürlich auf Steintafeln; der Vertrag eines Volkes mit seinem Gott

[1]) 2. Mos. 4, 22—23; 5. Mos. 8, 5—6; Hos. 11, 1—2. [2]) Hos. 1—2; Ezech. 16; Jer. 3, 1. [3]) Jer. 2, 10—11.

muss die Grundzüge des Verhaltens, welches der Gott von dem Volke erwartet, enthalten. Solche Steintafeln finden sich bei vielen alten Völkern, nicht selten in hölzerne Kasten eingeschlossen zum Schutz gegen Verwitterung der Schriftzüge. Ein solcher Vertrag oder (wie Luther übersetzt:) „Bund" wurde denn auch von den jahoistischen Leviten vorausgesetzt, aber nicht bloss zwischen Jaho und Israel, sondern auch zwischen anderen Göttern und ihren zugehörigen Völkern; so ist z. B. von einem Baal des Bundes die Rede.[1]) Für die israelitischen Vertragstafeln oder die sie enthaltende Bundeslade scheinen Zeiten abergläubischer Scheu[2]) mit solchen ziemlicher Gleichgültigkeit[3]) gewechselt zu haben, und bei den mannigfachen Schicksalen und Ueberführungen in Feindesland, welche dieses Heiligthum erlitt, ist wohl anzunehmen, dass ein wiederholter Ersatz der Tafeln mit zeitgemäss modificirtem Inhalt stattgefunden habe. Die Inhaltsangabe von 2. Mos. 34 ist jedenfalls älter als die spätere Form des Dekalogs;[4]) aber sie enthält auch schon das Bilderverbot,[5]) kann also ebenfalls nicht vorprophetischen Ursprunges sein.

Die Vorstellung eines Vertrages oder Bundes zwischen Volk und Gott ist so wenig monotheistisch, dass sie vielmehr den Polytheismus zur nothwendigen Voraussetzung hat; das Volk erwählt sich in diesem Akt ebenso den Gott unter den Göttern[6]) wie der Gott das Volk unter den Völkern. Diese Vorstellung kann ferner nicht in sehr alte Zeiten hinaufreichen, denn sie setzt bereits eine reflektirende Stufe des Bewusstseins voraus, welche das unwillkürlich erwachsene Verhältniss zu einem absichtlich gemachten stempelt. Endlich behandelt diese Auffassung beide vertragschliessende Theile als gleichberechtigt, und nimmt an, dass sie beide bei diesem Vertrage ihren Vortheil suchen und finden; dies zeugt aber von einer wenig erhabenen Vorstellung von dem religiösen Objekt, und andererseits von einer völligen Befangenheit des religiösen Bewusstseins in naivem Eudämonismus. Immerhin war es wesentlich diese Vorstellung eines Vertrages oder Bundes zwischen Volk und Gott, welche für die Reform der Propheten zum Anknüpfungspunkt diente, als sie den Versuch unternahmen, das religiöse Verhältniss ebenso zu vertiefen, wie das Objekt desselben zu vergeistigen und zu versittlichen.*)

[1]) Richt. 9, 46. [2]) 1. Sam. 4—5. [3]) 1. Chron. 14, 3. [4]) 2. Mos. 20, 2—17; 5. Mos. 5, 6—21. [5]) 2. Mos. 34, 17. [6]) Jos. 24, 15 u. 22 (vgl. 3. Mos. 22, 33).

*) Für solche Leser, denen die gegebene Darstellung durch den Kontrast mit

b) Die monotheistische Reform der Propheten.

Wie bei allen alten Völkern machten die Augurien und Orakel auch bei den Israeliten einen Haupttheil der kultischen Praxis aus, und wie überall so waren auch bei ihnen die Priester in alter Zeit zumeist deshalb angesehen, weil sie am berufensten schienen, den Willen der Götter durch Augurien oder Orakel kund zu thun. Die Augurien beruhten auf sehr verschiedenartigen, oft willkürlich bestimmten Zeichen,[1]) meist aber wurden die Orakel durch das Werfen der Loose vor dem Gottesbildniss gegeben, indem eine vorgelegte Frage bejahend oder verneinend beantwortet wurde.[2]) Jeder Priester war Efodträger und das heiligste Abzeichen des Hohenpriesters waren die Urim und Tummim, mit denen er das Loos warf. Da aber die Priester in älterer Zeit keinen vom Volke abgeschlossenen Stand bildeten, so lief neben dem Priesterorakel von Alters her eine Mantik von Männern und Frauen, die sich nicht ausdrücklich mit Opferdienst beschäftigten. Die visionäre ekstatische Mantik wurde ebenso wie das priesterliche Augurium meist von Nomaden geübt, die durch ihre Lebensweise mehr als die Kulturmenschen zu dergleichen ungewöhnlichen Zuständen hinneigen; neben der eigentlichen Vision spielte auch die Traumdeutung, die prophetische Auslegung eigner und fremder Träume eine grosse Rolle, ja sogar die Todtenbeschwörung wurde geübt. Diese Wahrsager strichen für ihre Leistungen ebenso wie die Priester ihren Lohn ein;[3]) meist waren es die einfachen Vorkommnisse des Volkslebens, über die sie Auskunft zu ertheilen hatten, wie der Verbleib verlorenen Viehes, die Diebe gestohlenen Viehes u. dgl.

Nicht selten vereinigte sich auch die Gabe der Wahrsagung mit der priesterlichen Stellung, und solche Männer (z. B. Samuel) genossen

den aus Schule und Kirche her gewohnten Vorstellungen auffallend erscheint, dürfte die Bemerkung nicht überflüssig sein, dass die im Text entwickelten Ansichten in keinem Punkte von denjenigen abweichen, welche nicht nur von der neueren Geschichtsschreibung, sondern auch von der einer wissenschaftlichen Haltung beflissenen Theologie der Gegenwart als feststehende Ergebnisse der Forschung betrachtet werden. Vgl. z. B. A. Kuenen, De Godsdienst van Israel (Haarlem 1869), Wellhausen, Geschichte Israels (Berlin 1878) und Hermann Schulz, Alttestamentliche Theologie, 2. Aufl. (Frankfurt a. M. 1878), woselbst auch die genaueren quellenmässigen Nachweise für das hier nur im Umriss Skizzirte zu finden sind.

[1]) Z. B. Richt. 6, 36—40. [2]) Z. B. Richt. 20, 18—28; 18, 5. [3]) 1. Sam. 9, 7—20.

dann natürlich doppeltes Ansehen; im Ganzen jedoch bestand ein gewisser Brodneid zwischen Wahrsagern und Priestern, da jede der beiden Klassen sich für die bevorzugtere hielt, die eine wegen der von Gott stammenden Gabe der Wahrsagung, die andere wegen der priesterlichen Stellung. Dieser Gegensatz schärfte sich in dem Maasse als die Priester sich fester zu einem besonderen Stande zusammenschlossen und die Standesinteressen dem religiösen Interesse voranzustellen anfingen; denn damit wuchs einerseits ihre Missachtung gegen die unzünftigen Konkurrenten in der Orakelertheilung und andrerseits die Missachtung der ekstatischen Wahrsager gegen priesterliche Geistlosigkeit, Verweltlichung und Entsittlichung. Die Wahrsager blieben Naturmenschen und besitzlose Hirten, als die Priester in Folge einer steigenden Wohlhabenheit des Volkes in ihren besser situirten Gliedern schon zu einem gewissen Luxusleben gelangt waren; der Lohn, den die Wahrsager nahmen, diente wirklich nur der Erhaltung eines anspruchslosen Lebens, während die Priester an den Hauptopferstätten begannen, Schätze anzusammeln.

Mit wachsendem Volkswohlstand und Entstehung verschiedener Besitzklassen musste ebenso wie mit der Vermehrung der Genussgüter die alte Einfachheit und Strenge der nomadischen Sitten schwinden, und die Priester, die selbst von dieser Umwandlung mitbefasst wurden, hatten nicht die innere Energie, sich dem Sittenverfall kräftig zu widersetzen, gingen vielmehr oft genug mit üblem Beispiel voran; die Wahrsager hingegen vertraten selbst ein Stück herübergeretteten alten Volkslebens, und eiferten im Namen der Vergangenheit des Volkes gegen dessen Gegenwart. Die Priester suchten, um im ungestörten Genuss ihrer Bezüge zu bleiben, sich mit den jeweiligen Machthabern zu stellen, und wagten selbst dann nicht schroff gegen dieselben aufzutreten, wenn dieselben fremdländische Kulte begünstigten; die Wahrsager hingegen, die nichts als das nackte Leben zu verlieren hatten, und im Fall einer Verfolgung selbst dieses durch Flucht in die Wüste unter dem Schutze der Volksgunst retten zu können hofften, eiferten um so heftiger gegen fremde Kulte, welche mit den nationalen Traditionen im Widerspruch zu stehen schienen, und hetzten das Volk gegen dieselben auf, um so mehr als sie durch die Einbürgerung fremder Orakel ihren eignen Geschäftsbetrieb bedroht sahen.[1])

[1]) 2. Kön. 1, 2—6.

Als König Ahab im Nordreiche auf Anstiften seiner Gemahlin Jesabel die Wahrsager wegen solcher Hetzereien gegen den Baalkultus aus dem Lande vertrieben hatte, benutzten sie eine Dürre und Hungersnoth, um zurückzukehren und das Volk zur Ermordung der 450 Baalspriester aufzustacheln;[1]) dies war der Beginn einer wahrhaft volksthümlichen religiösen Reaktion gegen fremde Kulte, welche von da ab von den Propheten stetig, wenngleich mit wechselndem Erfolge fortgeführt wurde, während das Priesterthum ruhig zusah, und es sich gefallen liess, wenn die von den Propheten bestellte und eingebrachte Frucht schliesslich ihm in den Schooss fiel. Die Propheten ihrerseits wuchsen selbst mit ihren höheren Zwecken, und wenn auch mindestens bis zum Exil hin der Wahrsagerberuf mit dem Prophetenthum unzertrennlich verknüpft blieb, so adelten sie doch diese volksthümliche Lebensstellung zur Grundlage eines erhabenen religiös-sittlichen Reformatorenamts. Dieser Uebergang hat sich in keinem andern Volke als in dem israelitischen vollzogen, und darum ist die Wandlung des religiösen Bewusstseinsinhalts, welches aus diesem Uebergang entsprang, auch eine ganz eigenartige geworden.

Die Sittenstrenge und relative Uneigennützigkeit der Propheten, ihre muthige Opposition gegen die Machthaber und selbst gegen die ausgesprochenen Volksneigungen erhöhte begreiflicher Weise das Ansehen, in welchem sie als Wahrsager und Magier, d. h. mit göttlichem Geist erfüllte Seher und Wunderthäter, ohnehin schon beim Volke standen; dieses Ansehen erhob sich ebenso sehr über das Ansehen, welches die Wahrsager anderer Völker genossen, als die religiös-sittlichen Leistungen der israelitischen Propheten die anderer Wahrsager überragten, und dieses ungewöhnliche Ansehen beim Volke verlieh ihnen wiederum die Möglichkeit, einen Einfluss auf die kulturgeschichtliche Entwickelung ihres Volkes zu üben, der in der Geschichte unvergleichlich dasteht. Die naturalistische Grundlage ihres Ansehens ist freilich nur in der mystischen Scheu vor ihrer magischen Macht zu suchen, vor den Wundern der That und des Wissens, durch welche sie über gewöhnliche Sterbliche hervorragen; aber diese naturalistische Grundlage haben die Jahopropheten mit denen fremder Götter, die echten mit den falschen Propheten gemein,[2]) — es ist also erst das zu ihr hinzukommende religiös-sittliche Element, welches das Ansehen

[1]) Kön. 18, 17—19, 2. [2]) 5. Mos. 13, 1—5.

des echten Propheten über das der blossen Wahrsager und Magier emporhebt. Fehlen darf aber die Wunderkraft auch dem echten Propheten nicht; denn die Prophetenwürde besteht ja in einer Inspiration mit göttlichem Geist, in einer Berufung und Heiligung von Mutterleibe an, also in einer göttlichen Mission, welche sich durch die Erfüllung mit dem göttlichen Wort und durch die Wirksamkeit der Fürbitte bekunden und bewähren muss.[1]) Selbst der grösste der Propheten, Jesajah, ist von seiner Wunderkraft völlig überzeugt,[2]) und die Fürbitte der prophetischen Gottesmänner gilt dem Volke in allen Fällen für so wirksam,[3]) dass Jaho, wenn er sie nicht anhören kann und will, dem Propheten die Fürbitte im voraus verbietet.[4])

Wer auf so intimem Fuss mit Jaho steht, der hat gewiss auch Anspruch auf besondere Hochachtung und Unantastbarkeit seiner Person; wer im Namen Jahos das göttliche Wort und den göttlichen Willen offenbart, der steht selbst über dem König und kann ihm das Königthum absprechen, wenn er es nicht im Sinne Jahos verwaltet.[5]) Wenn der Priester vorzugsweise Lehrer im Gebiet der religiösen Volkssitte ist und Anleitung über das Reine und Unreine giebt, so ist der Prophet Träger und Uebermittler der göttlichen Offenbarung, Verkünder des Heilsrathschlusses Jahos über sein Volk. Auch das geschriebene Gesetz wird nur dadurch zum Gotteswort, dass der lebendige Gottesgeist in einem Propheten es als solches beglaubigt; so z. B. verdankte das vorexilische Gesetzbuch seine Anerkennung als Offenbarung Jahos lediglich dem Zeugniss der Prophetin Hulda,[6]) und in späterer Zeit wurde (nach Josephus) die Nichtaufnahme neuer Schriften in den Kanon damit erklärt, dass es keine Propheten mehr gäbe,[7]) um solche Schriften als Gotteswort zu beglaubigen. Diese Offenbarung ist nicht die Offenbarung einer todten Vergangenheit, deren Geist nur in dem geschriebenen Buchstaben fortlebt; eine solche kennen die älteren Propheten noch nicht, und Jeremjah, dem die Berufung auf dieselbe zuerst entgegentritt, fertigt sie sehr geringschätzig ab.[8]) Die Propheten wissen ihre Offenbarung mit Recht der geschriebenen überlegen, sie wissen sie eben als die lebendige Offenbarung der Gegenwart, entsprungen aus dem unmittelbaren Innesein

[1]) 2. Sam. 12, 14; 1. Kön. 13, 6. [2]) Jes. 7, 11. [3]) 5. Mos. 9, 14—19; 10, 10; 1. Sam. 12, 19; 2. Kön. 19, 4; Amos 7, 2—6. [4]) Jer. 7, 16; 14, 11. [5]) 1. Sam. 15, 26; 1. Kön. 11, 29—31; 14, 4—11; 21, 20—22. [6]) 2. Kön. 22, 12—20. [7]) Ps. 74, 9; 1. Mack. 9, 27. [8]) Jer. 8, 8.

oder Einwohnen des göttlichen Geistes in ihnen. Jaho erleuchtet sie wie ein Licht auf ihren Pfaden[1]) und der höchste Grad der Gemeinschaft ist, dass sie ihn schauen,[2]) nicht mit Leibesaugen, sondern in dem zu gleichsam sinnlicher Gewissheit gelangten Bewusstsein, von seinem Geiste durchwohnt zu sein.

Ursprünglich kam den Propheten die Gewissheit, Gottes Wort zu sprechen, aus dem ekstatisch visionären Zustande, in welchem sie ihre Inspirationen empfingen; indem sich aber die Auslegekunst, oder die Prophetie im engeren Sinne, von der Mantik mehr und mehr ablöste, sich inhaltlich auf die Offenbarungen der vorangegangenen angesehenen Propheten und formell auf die in Prophetenschulen erlernbare Methode stützte, wurde sie allmählich zu einer selbstständigen Kunst, welche ihre Beglaubigung mehr in der objektiven Uebereinstimmung mit der vorhandenen Offenbarung als in subjektiven psychologischen Zuständen suchte. Grade der Verfall der Prophetie kündigt sich dadurch an, dass den Propheten diese objektive Beglaubigung für sich allein nicht mehr wirksam genug scheinen will, und sie Visionen zu Hilfe nehmen, an deren erlebte Realität man nicht mehr zu glauben vermag; die Vision wird mit der Zeit zur poetischen Einkleidung des religiösen Inhalts und überwuchert zuletzt als Form den Inhalt, als erdichtetes Gewand den Wahrheitskern, d. h. wird zur Apokalypse.

In der Mitte zwischen den Extremen der Wahrsagung und Apokalypse steht die Prophetie in ihrer Blüthezeit als echte Weissagung; die Weissagung geht auf den religiösen Gehalt als solchen, auf die Darstellung des providentiellen Heilsrathschlusses und seine specielle Verwirklichung in der Völkergeschichte nach Maassgabe des religiös-sittlichen Verhaltens des Bundesvolkes, und erfordert keinerlei übermenschliches Wissen. So weit die Weissagung Vorhersagung ist, stellt sie einen einfachen Schluss dar aus dem feststehenden Heilswillen Jahos als Obersatz und der besonderen geschichtlichen Situation als Untersatz; bestimmte Zahlen und Namen werden dabei wohlweislich vermieden, und wo runde Zahlen vorkommen, haben dieselben nur ungefähre Geltung. Da der konkrete Wille Jahos sich wandelt nach Maassgabe der geschichtlichen Verhältnisse, also insbesondere der religiös-sittlichen Heilswürdigkeit des Bundesvolkes, so können sehr wohl Vorhersagungen, die unter Voraussetzung einer bestimmten Sach-

[1]) Micha 7, 8; Ps. 25, 4—14. [2]) Ps. 17, 15; 27, 8; 42, 3.

lage gegeben waren, von den Propheten geändert werden, wenn diese Sachlage sich ändert, z. B. das abtrünnige Volk rechtzeitig zur Umkehr und Gesinnungsänderung schreitet; grade in dieser Wandelung des konkreten Gotteswillens bewährt sich die Stetigkeit und Unwandelbarkeit seines allgemeinen Heilswillens.

Sehr schwierig ist die Unterscheidung echter und falscher Propheten, eine Unterscheidung, die selbst erst von den israelitischen Propheten aufgebracht ist. Jeder Prophet wird natürlich sich für einen wahren Propheten halten, und bei vorkommenden Differenzen geneigt sein, den Konkurrenten der Falschheit zu zeihen. Von der Zeit an, wo die israelitischen Propheten ihre Mission in der Förderung des altnationalen Hauptgottes und der Bekämpfung der andersnamigen Götter zu sehen begannen, mussten sie natürlich zu der Ansicht gelangen, dass es dem israelitischen Volk gezieme, ausschliesslich von Jaho, also durch Vermittelung von Jahopropheten, Orakelsprüche zu erbitten und entgegenzunehmen; ein von dem Gott Jaho begeisterter Prophet konnte aber nur der sein, welcher sich auch für den Gott Jaho begeisterte, d. h. den nationalen Jahokultus und die religiösen Ueberlieferungen der Väter aus der Zeit des Nomadenlebens förderte. Ein Verstoss gegen die Sitte und den (vermeintlichen) Glauben der Väter ist also sicheres Zeugniss dafür, dass ein Prophet kein echter ist; aber das Gegentheil hiervon genügt ebenso wenig wie der Besitz magischer und mantischer Kräfte zur positiven Beglaubigung echten Prophetenthums,[2]) d. h. wirklicher Berufung Jahos zur Verkündigung seines Wortes und Willens, denn der Prophet eines anderen Gottes kann vorgeben, in Jahos Namen zu reden, oder ein frommer Jahoknecht kann sich irrthümlich für berufen halten, ohne es zu sein,[2]) ja sogar, er kann ausdrücklich von Jaho mit einem trügerischen Geiste versehen worden sein, um das Volk durch falsche Weissagungen zu versuchen oder zu strafen.[3]) Ueber die Wahrheit einer Weissagung entscheidet also nur der Erfolg,[4]) und doch kann auch dieser Erfolg wiederum durch Aenderung des göttlichen Willens ausbleiben oder sich in sein Gegentheil verkehren; ja sogar, Jaho kann auch seinen echten Propheten zu bestimmtem Zweck einen trügerischen Geist geben und absichtlich eine falsche Weissagung in den Mund legen,

[1]) 5. Mos. 13, 1—5. [2]) 5. Mos. 18, 20. [3]) Jes. 29, 10—14; Hos. 9, 7; Ezech. 14, 9. [4]) 5. Mos. 18, 21—22.

so dass es kein Wunder ist, wenn verschiedene Jahopropheten sich gegenseitig mit gleich gutem Gewissen als falsche Propheten anklagen.

Demnach ist aus einer einzelnen Weissagung und ihrem Erfolg überhaupt noch kein Schluss zulässig auf die Echtheit oder Falschheit des Prophetenthums dessen, der sie gegeben hat; erst die ganze Art der Handhabung des Prophetenberufs und die auf die Dauer mit demselben erzielten Erfolge entscheiden endgültig über dessen Echtheit. Bei einem solchen zusammenfassenden Urtheil über die Leistungen und Intentionen eines Menschen, wie es in der Volksstimme sich unwillkürlich ausbildet, ist aber offenbar das religiös-sittliche Moment ausschlaggebend über die Würdigkeit und Glaubwürdigkeit des Propheten; hierbei handelt es sich nur noch darum, ob er im Grossen und Ganzen die religiös-sittliche Mission seines Volkes richtig aufgefasst und in den einzelnen geschichtlichen Situationen diese seine Auffassung durch seine Ermahnungen zum sachgemässen Ausdruck gebracht hat. Es ist klar, wie sehr bei solchem Gesammturtheil die Mantik in den Hintergrund tritt, wie der Begriff der lebendigen oder prophetischen Offenbarung, wenn man ihn auf seine Wurzel verfolgt, sich ganz auf das unreflektirte Wissen vom göttlichen Heilsrathschluss oder teleologischen Weltplan koncentrirt, aus dem sich von selbst durch gewöhnliche Verstandesoperationen ebenso wohl die nächsten geschichtlichen Ziele der providentiellen Schicksalsleitung wie das gottgemässe Verhalten des Volkes und des Einzelnen ableiten lassen. Aber diese Vertiefung der prophetischen Offenbarung blieb unerschlossen, weil äusserlich die Verbindung zwischen Mantik und Prophetie nicht durchschnitten wurde und weil die geschriebene Offenbarung des Buchstabens den Sieg über die lebendige Offenbarung des Geistes in dem Maasse schneller davon trug, als der prophetische Geist erlahmte und sich in Apokalyptik verirrte. —

Für den Inhalt der prophetischen Reform bilden die Erwählung des Volkes Israel durch den Bundesgott und der Undank des Volkes gegen diese Gnade die beiden Pole, um die sich alles dreht. Nachdem einmal der Name Jaho für den Seth oder El Schaddai durchgedrungen war, war es keinem Zweifel unterworfen, dass Jaho der Gott gewesen war, der Israel aus der ägyptischen Sklaverei in das blühende Jordanthal geführt und unter den ersten Königen zu achtunggebietender staatlicher Bedeutung emporgehoben hatte; diese Wohl-

thaten waren ebenso wie die Erwählung des Volkes Israel durch diesen mächtigen Gott völlig unverdient, sie waren reines Gnadengeschenk Jahos. Dass dieser grosse und gewaltige Gott unter allen grossen und angesehenen Völkern grade diesen kleinen, elenden und verachteten Stamm zu seinem Specialvolk, zur Domaine seiner Regierungsthätigkeit ausersehen hatte, war an sich etwas Paradoxes, gleichsam eine souveraine Laune, durch die er dieses Volk um so fester und enger an sich zu binden gehofft hatte; verdienen konnte Israel diese Gnade auch nachträglich nicht, höchstens sich ihrer würdig erweisen durch hingebendes Vertrauen auf die väterliche Fürsorge seiner gnädigen Leitung,[1]) durch unwandelbare Treue gegen ihn und durch Gehorsam gegen seine Ordnungen.[2])

Aber grade diese Eigenschaften wurden von den Propheten vermisst, in religiöser Hinsicht, weil Israel in kleinmüthigem Unglauben und Misstrauen gegen Jahos Macht und Bundesgerechtigkeit[3]) mit anderen Göttern buhlte, in sittlicher Hinsicht, weil es im Gegensatz zu den strengen und einfachen Sitten der Väter in Ueppigkeit und Schwelgerei versank, weil die neu entstandene Klasse der Reichen das arme Volk drückte, oft genug in Schuldknechtschaft brachte und durch Bestechung der Richter das Recht beugte. Israel hatte sich in wachsendem Maasse der Erwählungsgnade unwürdig erwiesen, hatte unaufhörlich die Bedingungen des Bundes oder Vertrages verletzt, hatte die Erwartungen vollständig getäuscht, auf Grund deren seine Erwählung allein einen Sinn hatte; trotzdem hatte Jaho das unwürdige Volk nicht verworfen, sondern nur gezüchtigt, und in unerschöpflicher Langmuth auf den Eintritt besserer Einsicht und Gesinnung gewartet, stets bereit, jedem ernsten Versuch des Volkes zur Erneuerung des zerrissenen Bundes auch seinerseits entgegenzukommen und ihn mit einem neuen nationalen Aufschwung zu belohnen. Diese Langmuth Jahos ist die zweite Gnade, die zu der grundlegenden Erwählungsgnade hinzukommt, um feurige Kohlen auf das Haupt des Volkes zu sammeln; wenn noch ein Funken von Scham und Dankbarkeit in den verhärteten Herzen wohnt, so muss er solchen Gnadenerweisen gegenüber zu einer Flamme der Liebe auflodern, die alles Unlautere verzehrt und die Herzen in frommer Demuth dem Heilswillen Jahos zueignet, so muss angesichts solcher Heilserfahrungen im

[1]) Jes. 50, 10. [2]) 5. Mos. 13, 4. [3]) Jer. 5, 3—5; 5. Mos. 1, 32.

Bundesvolk ein Glaube und eine vertrauensvolle Zuversicht auf Jaho erweckt werden,[1]) welche eine Umkehr und Erneuerung der ganzen Gesinnung bewirken[2]) und die schönsten politischen und ethischen Früchte tragen.[3])

Wenn früher Jaho nur als nationaler Specialgott galt, weil er einmal diesem Volke geschichtlich zugehörte, so gilt er jetzt als einziges mögliches Objekt des religiösen Verhältnisses für die Kinder Israel, weil andere Götter sich an Gnade, Erbarmen und Langmuth gar nicht mit ihm messen können; wenn er früher nur als Hauptgott des nationalreligiösen Bewusstseins galt, so erhebt er sich jetzt zum alleinigen Gott innerhalb dieses Kreises, insofern er der einzige ist, der das religiöse Gefühl durch solche hervorragende Eigenschaften afficirt. Die ganze Geschichte Israels stellt sich unter diesem Gesichtspunkt als eine einzige ununterbrochene Kette providentieller Gnadenwirkungen dar; wie jede Förderung des Volkswohles der Lohn für Frömmigkeit, so ist alles nationale Missgeschick und Elend die Strafe für Abfall und Unsittlichkeit, also die Volksgeschichte ein zusammenhängendes Erziehungswerk des Volkes zur Würdigkeit für die Bundesgnade und das mit ihrer Annahme verknüpfte Heil. So entsteht aus der Zusammenstellung der beiden Pole (Erwählungsgnade und Volksundank) die Axe der prophetischen Weltanschauung: die providentielle Leitung der Weltgeschichte zum Zweck der Erziehung des Volkes Israel. Wenn Jaho sich ein so kleines und verachtetes Volk erwählt hat, wenn er trotz aller Erfahrungen über die Unwürdigkeit dieses erwählten Volkes an demselben festhält, so thut er dies, um seine Herrlichkeit und Macht desto glänzender zu offenbaren, um zu zeigen, wie Er es ist, der aus der Niedrigkeit zu erhöhen vermag, und der durch langmüthige und weise Zucht selbst ein störrisches und widerspenstiges Volk zur Anerkennung wahrer Göttlichkeit zu zwingen weiss.

Soll die Geschichte als ein Pädagogium Jahos verstanden werden, in welchem Israel der Zögling, alle anderen Völker aber nur Mittel oder Material zur Erziehung Israels sind, so muss die Auffassung Jahos nothwendig erweitert werden. Wenn Jaho sein Volk belohnt,

[1]) Jes. 26, 2—4; 1. Kön. 8, 23; 5. Mos. 6, 4—13; 10, 12—16. [2]) Ps. 37, 3—6; 1. Sam. 12, 24; Ps. 97, 10. [3]) Jes. 49, 23; 40, 31; Jer. 17, 7—8; Nahum 1, 7; 2. Chron. 20, 20.

so fördert er es auf Kosten anderer Völker, — wenn er es straft, so braucht er andere Völker als Zuchtruthe; in beiden Fällen muss er die Macht haben, über das Geschick der anderen Völker zu verfügen, ohne seinen Willen durch denjenigen der betreffenden Volksgötter aufgehalten zu sehen.[1]) Zu diesem Zweck muss er unverhältnissmässig viel mächtiger sein als die fremden Götter, muss er nicht mehr bloss *primus inter pares*, sondern gradezu ein Gott höherer Ordnung, alleiniger Herr und Herrscher der Welt sein.[2]) Die fremden Götter hören nicht auf Götter zu sein, aber sie werden Götter von Jahos Gnaden, also Götter zweiten Ranges, die den Hofstaat Jahos bilden und von diesem dem übrigen Völkern zugeordnet sind.[3]) Für die anderen Völker mögen sie Götter, d. h. Objekte des religiösen Verhältnisses sein; vom Volk Israel können sie nicht als Götter angesehen werden, weil sie ihm nicht Objekte des religiösen Verhältnisses sein können und dürfen.[4]) Auch innerhalb des nationalen Götterkreises sinken alle Nebengötter im Vergleich mit dem Hauptgott zu göttlichen Wesen niederen Ranges herab, werden aus selbstständigen Göttern zu Trabanten, Werkzeugen und Boten des Hauptgottes, aus Elohim zu Engeln; denn der eine nationale Hauptgott drängt sich dem Bedürfniss nach Vergeistigung und Versittlichung des religiösen Objektes so gebieterisch ausschliesslich entgegen, dass die Nebengötter von dieser Vergeistigung und Versittlichung nichts abbekommen und darum als Objekte des religiösen Bewusstseins mit dem vergeistigten und versittlichten Hauptgott nicht konkurriren können. So wird Jaho aus dem Hauptgott Israels zu seinem alleinigen Gott im specifisch religiösen Sinne des Wortes, aus einem *primus inter pares* zu einem Obergott über die Götter aller anderen Völker, zu dem „Gott aller Götter“[5]) oder zu dem allein wahren Gott im eminenten Sinne des Wortes;[6]) ideell ist er schon jetzt der allein wahre Gott der ganzen Welt, reell wird er es in der Vollendungszukunft werden.

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt die Erwählungsgnade eine noch viel tiefere Bedeutung; wenn es nicht mehr ein beliebiger, obschon sehr starker Gott, sondern der höchste Gott des Weltalls ist, der sich Israel erwählt hat, um an diesem verachteten Völkchen die

[1]) Jes. 37, 20. [2]) Micha 4, 13; 2. Mos. 19, 5; 2. Kön. 19, 15. [3]) 5. Mos. 4, 19. [4]) Hosea 13, 4; Joel 2, 27; 1. Sam. 2, 2; Ps. 18, 32. [5]) Dan. 2, 47; 5. Mos. 10, 17. [6]) Jes. 44, 6; 45, 5 u. 14.

Grösse seiner Herrlichkeit zu offenbaren, so muss der geschichtliche Process der Erziehung Israels auch ein höheres Endziel haben, als die ungetrübte Verwirklichung des Bundesverhältnisses mit diesem Einzelvolk, so muss die Herrlichkeit Jahos darin ihren Triumph feiern, dass sie von allen Völkern anerkannt wird, wenn auch das erwählte Volk das Centralvolk bleibt. Jaho, der seit der Erwählung König Israels war,[1]) wird dann durch Israels Weltherrschaft zum König aller Völker, oder mit anderen Worten: das Königreich Jahos dehnt sich von Israel über den Erdkreis aus. So erweitert sich die Auffassung der Geschichte von einer Erziehung Israels zu einer Erziehung des Menschengeschlechtes; freilich treten die übrigen Völker erst dann in das Pädagogium ein, wenn Israel durch dasselbe hindurchgegangen und zum Lehrmeister der übrigen reif geworden ist. Wenn die anderen Völker erkennen werden, dass Jaho in einem weit höheren Sinne Gott ist als die von ihnen provisorisch verehrten Götter niederen Ranges, dann werden sie die Verehrung der letzteren zu Gunsten Jahos einstellen, dann wird Ein Hirt und Eine Herde sein. Dann bricht die Aera des ewigen Friedens an, die dadurch gesichert ist, dass der König Israels als Grosskönig über alle Könige der Völker herrscht, und alle Völker ihm als Jahos Gesalbtem gehorchen;[2]) welche Völker dann aber nicht Jaho dienen wollen, werden vernichtet werden.[3])

Dies sind die Grundzüge des prophetischen Monotheismus. Noch werden die anderen Götter nicht als göttliche Wesen, sondern nur als Götter, d. h. als religiöse Objekte für das Volk Israel, negirt; noch ist der Monotheismus ein blosses Herabdrücken der Nebengötter zu Gunsten des Hauptgottes; noch ist der Eine Hauptgott durch eigene Wahl national beschränkt und seine Entwickelung zum Universalgott auf eine spätere Vollendungszeit hinausgeschoben. Aber doch ist diese Auffassung schon Monotheismus in dem Sinne, dass nur Ein konkreter Gott würdig ist, Objekt des religiösen Verhältnisses zu werden, und dass diese zunächst nur dem Volke Israel offenbarte Wahrheit dereinst Gemeingut der Menschheit zu werden bestimmt ist. Israel ist aus diesem Gesichtspunkt nicht mehr der einzige, sondern bloss noch der erstgeborene Sohn Gottes,[4]) der zwar seine wichtigen Erstgeburtsrechte den anderen Völkern gegenüber bewahren soll, aber

[1]) Jes. 6, 5; 41, 21; 43, 15. [2]) Jes. 2, 2—4. [3]) Jes. 60, 12. [4]) 2. Mos. 4, 22; Jer. 31, 9.

sie doch wesentlich zu dem Zweck erhalten hat, um die jüngeren Brüder dem gemeinsamen Vater zuzuführen.[1]) Der Process, der sich in dem religiösen Bewusstsein der Propheten vollzieht, die Erweiterung des partikularistischen Nationalgottes zum Herrn der Welt, zum Lenker alles Völkerschicksals, kurz zum Universalgott, dieser Process wird in naiver Weise als zukünftiges reales Ereigniss in die Geschichte hinausprojicirt und als Vollendungszeit angeschaut; die politischen Schwierigkeiten, welche in einer Universalherrschaft des kleinen Volkes Israel über den damals bekannten Erdkreis liegen, werden dabei durch den Glauben theils an die starke Vermehrungsfähigkeit Israels, theils an Jahos Wundermacht überwunden, und das Nationalgefühl schwelgt in dem Gedanken, dass die anderen jetzt so übermüthigen Völker dem erwählten Jahovolk werden dienen und Tribut leisten müssen.[2])

Somit hat der Monotheismus und das Gottesreich der Propheten zwar eine Tendenz zum Universalismus, aber der nationale Begriff des Bundes, aus dem beide hervorgegangen, bleibt auch die partikularistische Fessel und Schranke zur vollen Verwirklichung dieser Tendenz; nicht genug, dass die Realisirung derselben auf eine Vollendungszukunft verschoben wird, bleibt auch in dieser Zukunftsperspektive der Universalismus des Jahoglaubens und Jahoreiches vermittelt durch die Weltherrschaft des israelitischen Nationalstaates und Nationalkultus. Das israelitische Gottesreich besteht darin, dass Jerusalem Welthauptstadt wird und alle übrigen Völker sich der Weltherrschaft des israelitischen Nationalstaates und der israelitischen Nationalreligion unterwerfen, ohne darum mehr als Juden zweiter Klasse zu werden; die Beschränktheit dieses Gedankens liegt nicht so sehr darin, dass die Perspektive rein irdisch bleibt,*) sondern darin, dass sie rein politisch und nationalpartikularistisch bleibt, dass der religiöse Gesichtspunkt nicht einmal für das Ideal der Vollendungszukunft im Stande ist, den politischen Stammesegoismus zu brechen. Die vorexilischen und exilischen Propheten waren hierzu um so weniger im Stande, als sie das vollendete Gottesreich sich immer in einer ver-

[1]) Jes. 19, 23—25. [2]) Jes. 60, 9—11; 23, 18; 66, 20.

*) Dass Himmel und Erde zu dieser Vollendung neu gemacht, also der Himmel glänzender, die Erde ebener und fruchtbarer werden soll, dass die Bösartigkeit der reissenden Thiere aufhören soll und dgl. sind bei Jesajah noch lediglich poetische Ausschmückungen, denen erst eine spätere Zeit eine realistische Deutung verliehen hat.

hältnissmässig nahen Zukunft, also etwa unmittelbar nach Beendigung des Exils beginnend dachten, und diesen Glauben hielten auch noch die aus dem Exil Heimkehrenden fest, bis die bittere Wirklichkeit sie allmählich zwang, den Termin weiter und weiter hinauszuschieben.

Eine solche nationale Beschränktheit der idealen religiösen Weltanschauung muss einen doppelt abstossenden Eindruck machen an einem winzigen Völkchen, das nicht wie grosse, geographisch wohlabgerundete Völker die Entschuldigung hat, seinen Staat für das „Reich der Mitte" und die Nachbarstaaten für blosse unbedeutende Anhängsel an diesem Reich der Mitte zu halten. Aber selbst solche grosse Völker, wenn sie sich nicht wie der Parsismus und Buddhismus zum Glauben an ein universelles Gottesreich emporschwingen, sondern wie das Aegypterthum und der Brahmanismus in nationaler Beschränkung des Gottesreiches stecken bleiben, erheben sich doch auch inhaltlich weit über die israelitische Anschauungsweise, indem sie einerseits das irdische Gottesreich nur als Mittel zur Erfüllung eines transcendenten religiösen Zweckes, nicht aber als Selbstzweck auffassen, und indem sie andererseits vermittelst der Seelenwanderung die Pforte offen lassen, durch welche auch die Glieder der Nachbarvölker allmählich zur Erlösung durch ihre Offenbarungsreligion eingehen können. Der Monotheismus der Propheten hingegen zeigt von alledem keine Ahnung; der Einzelne geht hier noch vollständig im Volke auf, und der religiöse Ehrgeiz hat kein anderes Ziel, als dem Volke und seiner Nationalreligion die Weltherrschaft und die mit derselben verknüpften weltlichen Güter zu erringen. Erst in dem nachexilischen Judenthum dehnte sich durch Entlehnung der Auferstehungslehre aus dem Parsismus und noch später durch Entlehnung des Unsterblichkeitsglaubens aus dem ägyptisch-griechischen Vorstellungskreis der Horizont dieses theokratischen Ideals etwas weiter aus, ohne jedoch jemals seinen hochmüthigen und bornirten nationalen Partikularismus im Princip zu überwinden. Der Traum von der irdischen Weltherrschaft Israels über alle Völker ist ein wesentliches Moment des specifisch-jüdischen religiösen Bewusstseins geblieben und scheint von der Substanz desselben unabtrennbar;[1]) er hat seine Formen gewechselt und hat sich verleugnet, wo das offene Eingeständniss seiner selbst seinen Aspirationen hinderlich scheinen

[1]) 5. Mos. 28, 1 u. 13.

musste, aber aufgegeben hat er sich nicht und untergehen kann er nur mit dem Judenthum selber, sofern es Religion ist.

In dieser nationalen Beschränktheit des religiösen Bewusstseins liegt die Schwäche wie die Stärke der israelitisch-jüdischen Religion; die Schwäche, weil eine solche nationalbeschränkte Religion ihrer Natur nach nicht über die Grenzen des Volksthums hinübergreifen kann, — die Stärke, weil aus dieser nationalen Beschränktheit der Monotheismus erwuchs, welcher an und für sich die Tendenz zum Universalismus in sich trug und nur auf das Zerbrechen der Schranken des jüdischen Nationalgefühls wartete, um diese ihm innewohnende Tendenz schrankenlos zu verwirklichen. Das Judenthum als solches aber musste sofort eine feindselig reaktionäre Stellung zu einer solchen universalistischen Wendung seines nationalen Monotheismus einnehmen, als dieselbe durch Paulus ins Leben gerufen wurde, während es die judenchristliche Sekte der Jünger Jesu als Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein anerkannte. —

Der Nationalgott Jaho war als böser Sonnen- und Feuergott von jeher ein strenger, der Zeugung abgeneigter Gott gewesen; deshalb mussten die lasciven Kulte des Thammuz und der Aschera seinem Wesen widerstreben, welche sich in den fruchtbaren phönicischen Küstenländern entfaltet hatten. Die Versittlichung Jahos auf Anlass der Sittenverweichlichung der Israeliten traf somit zusammen mit einer Versittlichung seines Kultus im Gegensatz gegen die üppigen und wollüstigen Kulte der Nachbargötter. Das Bestreben, den Nationalgott in jeder Hinsicht in möglichstem Gegensatz gegen die Götter der Nachbarvölker zu entwickeln, mochte den Propheten wohl auch dazu den ersten Anstoss gegeben haben, die Reminiscenzen eines bildlosen Gottesdienstes in der Urzeit der nomadisirenden Väter aufzufrischen; dieses Motiv verstärkte sich aber durch das zweite, dass bei der Masse des Volkes aller Bilderdienst so leicht in fetischistischer Weise entartet, d. h. dass der plumpe Sinn gar zu leicht das symbolische Bild des Gottes mit dem Wesen des Gottes verwirrt und verwechselt. Wäre die nationale Spannung zwischen Israel und seinen Nachbarn, und in Folge dessen auch zwischen dem Gotte Israels und seinen Nachbargöttern nicht so gross gewesen, so würden die Propheten wahrscheinlich ihr Augenmerk darauf gerichtet haben, das Volk vor dieser Verwechselung zu warnen, und ihm einzuschärfen, dass Jaho seinem Wesen nach etwas ganz anderes sei, als die zoomorphischen Sinnbilder, welche

dazu dienten, die Andacht beim Jahokultus sinnlich zu konzentriren; jetzt aber, wo der Bilderdienst und damit auch die fetischistische Verirrung des rohen Volkes bei den kultivirteren Nachbarvölkern demjenigen Israels in der Entwickelung voran war, schien es ein gar zu verlockendes Hilfsmittel zur Herabsetzung der fremden Götter in den Augen des israelitischen Volkes, wenn die fetischistische Entartung der fremden Götter für das Wesen derselben genommen und den von Menschenhand gemachten Göttern, den todten Klötzen und Steinen und Gusswerken der Gott Israels als der einzige lebendige und wahre Gott gegenüber gestellt wurde.[1])

Dass man mit einer solchen Polemik dem Gegner offenbares Unrecht that, wurde im Eifer des Gefechts nicht bemerkt; die Verwechselung von Bilderdienst und Fetischismus wird selbst dadurch nicht gehindert, dass dieselben Propheten, welche diesen Gegenstand zu einem Lieblingsthema weit ausgeführter Predigten wählten, an andern Stellen die Identität der fremden Götter mit dem Himmelsheer oder den Elohim und die relativ bedeutende Macht dieser Götter in ihren Gebieten anerkennen, was doch mit der Beschränkung derselben auf todte ohnmächtige Götzen unvereinbar ist. Weil die Nachbarvölker Götzendiener, d. h. Fetischanbeter sind, soll Israel es nicht sein; weil die Nachbargötter um ihrer Abbilder willen todte Klötze gescholten werden, soll der lebendige Gott Israels einem solchen Vorwurf entrückt werden, d. h. kein Bild von ihm gemacht werden. Diesem Kampfe gegen die eingewurzelte Sehnsucht des Volkes nach Götterbildern haben etwa seit dem Jahre 800 die besten Männer Israels den grössten Theil ihrer Energie geopfert; und wenn auch das levitische Priesterthum den durch diese Reform dem Jahokultus erwachsenden Vortheil seit dem siebenten Jahrhundert anerkannte und selbst einzelne Könige dieser Reform zugeneigt waren, so würde dieselbe dennoch schwerlich durchgedrungen sein, wenn nicht das babylonische Exil die Aristokratie des Südreiches in ganz ausnahmsweise Verhältnisse gesetzt hätte, die der fortgesetzten Arbeit hervorragender Propheten günstig waren.

Die Ueberwindung des Bilderdienstes wäre unmöglich gewesen, wenn die Propheten ihr Volk zur Verehrung gestaltloser Naturmächte hätten zurückführen wollen, wenn sie nicht den Reminiscenzen der

[1]) Jer. 10, 8—10; Ps. 42, 3.

nomadischen Urzeit einen ganz anderen und weit tieferen Sinn untergelegt hätten. Sie glaubten wirklich, ihr Volk bloss zu der Religion seiner Väter zurückzuführen, aber thatsächlich führten sie dasselbe zu einer höheren Stufe vorwärts, welche sie selbst nur dadurch zu erklimmen vermocht hatten, dass sie durch die Stufe des Bilderdienstes hindurch und mit der kritischen Reflexion über dieselbe hinausgegangen waren. Schon der Gegensatz gegen die Nachbarvölker und ihre naturalistischen Kulte musste davon abschrecken, in blosse Naturverehrung zurückzufallen; die während des Bilderdienstes bereits erfolgte Versittlichung Jahos und der Glaube an seine providentielle Leitung der Geschichte wies unzweideutig den Weg, welchen die Vergeistigung des lebendigen Gottes im Gegensatz zu den Götzen zu nehmen hatte.

Die Vergeistigung und Versittlichung, welche die Propheten ihrem nationalen Hauptgott errungen haben, darf man im Vergleich zu den gleichzeitigen Leistungen anderer Völker nicht überschätzen. Die ältesten reformatorischen Propheten, Amos und Hosea, wirkten zu einer Zeit, als die Gesänge Homers bereits Gemeingut der gebildeten Griechen waren und Hesiod seine Mythologie längst verfasst hatte; der grösste und am meisten schöpferische unter den Propheten, Jesajah ist etwa gleichzeitig mit dem Gesetzbuch des Manu und dem Avesta, Jeremjah ist ein Zeitgenosse Solons und die letzten Propheten dürften etwa mit den Ursprüngen des Buddhismus zusammenfallen. Die Zeit der prophetischen Reform ist in allen Kulturländern zugleich eine Epoche grossartiger geistiger Gährung, kulturgeschichtlichen Aufschwungs und spekulativer Vertiefung, welche sich nur je nach den vorgefundenen Bedingungen verschiedenartig ausprägt; die prophetische Vergeistigung und Versittlichung des Jahokultus ist nur ein einzelner Strahl dieses allgemeinen Lichts, der das Bild Jahos in um so hellere Beleuchtung rückt, als hier auf Eine Göttergestalt alles zusammengehäuft ist, was sich bei andern Völkern auf viele vertheilt. Es ist die Armuth an Göttern, welche bewirkt, dass nur der Eine Hauptgott sich zur Vergeistigung und Versittlichung eignet; es ist also auch die Armuth des religiösen Vorstellungskreises, welche das ganze verfügbare Maass von religiöser Vergeistigung und Versittlichung auf diese Eine Gestalt zu koncentriren nöthigt und dadurch ein verhältnissmässig bedeutendes Resultat erzielt.

Der bildlose lebendige Gott erhebt sich durch die Annahme einer

geistig-sittlichen Wesenheit nicht gerade höher als irgend ein andrer Hauptnationalgott jener Zeit über die Natur; er bleibt auch jetzt noch wesentlich natürlicher Gott mit geistigen und sittlichen Eigenschaften. Die Geistigkeit, welche Jaho von den Propheten zugeschrieben wird, ist bloss als Gegensatz gegen die geleugnete Fleischlichkeit hingestellt,[1]) also weit entfernt, den Begriff der Immaterialität auch nur zu ahnen; wie in Aegypten ist der Geist die gasförmige Materie im Gegensatz zu der flüssigen und festen, so dass die Geistigkeit Jahos nur sein ätherisches, gestaltlos verfliessendes Wesen im Gegensatz gegen die grobe Materialität der Götzen ausdrückt. Jahos Geist ist ebenso wohl der dareinfahrende Sturmwind[2]) wie das sanfte Sausen linder Lüfte;[3]) sein Geist oder Athem ist als Weltäther das Lebensprincip aller Kreatur,[4]) und diese würde zu Staub zerfallen, wenn „der Herr der Geister alles Fleisches“[5]) seinen Odem an sich zöge.[6]) Als Schöpfer der Welt wurde fast jeder Hauptgott ohne Unterschied gepriesen, da darf keine besondere Bedeutung darin gesucht werden, wenn auch Jaho als Schöpfer Himmels (d. h. Firmaments) und der Erden gerühmt wird;[7]) er bleibt darum nicht minder Himmelsgott, Lichtgott, Gott des feurigen Glanzes und der Gluth und Gewittergott,[8]) die Engel sind auch nach Hiob noch unerschaffen,[9]) und von einer Schöpfung aus nichts ist selbst in dem Bericht der Genesis noch keine Rede. Wichtig ist nur, dass man von einem der Zeugung abgewandten Hauptgott alle auf dem Zeugungsprocess beruhenden Schöpfungsbilder fern zu halten suchte und an Stelle derselben das mechanische Bilden, Wirken und Machen setzte, das bei möglichst wunderfroher Durchbildung leicht zum eigentlichen Begriff des Schaffens führen konnte.

Trotz der monotheistischen Tendenz ist von einer Absolutheit Jahos noch immer keine Rede, wenn gleich die Ueberlegenheit seiner Macht und seines Wissens über diejenigen der anderen Götter durch Erhebung zum „Gott aller Götter“ gesteigert wird; das Streben der Propheten geht allerdings dahin, die ältere sinnlich beschränkte Auffassung Jahos durch Erweiterung zu überwinden und seine anders-

[1]) Jes. 31, 3 (Einzige Stelle). [2]) Jes. 40, 7; Hos. 13, 15; Ps. 29 u. 18, 16 [3]) 1. Kön. 19, 11—12. [4]) 1. Mos. 2, 7; Hiob 27, 3; 33, 4; Jes. 42, 5; Ezech. 37, 10; Sach. 12, 1. [5]) 4. Mos. 16, 22; 27, 16. [6]) Ps. 104, 29—30; Hiob 34, 14—15. [7]) Ps. 8 u. 18; Jes. 37, 16. [8]) Dan. 2, 18 u. 20 u. s. w.; Esra 5, 12; 6, 10 u. s. w.; Jes. 60, 19—20; Dan. 2, 22; Jes. 4, 5; 6, 3—5; 33, 14; 5. Mos. 32, 41 u. s. w. [9]) Hiob 38, 7.

artige Stellung gegen Raum und Zeit im Vergleich zu der seiner Geschöpfe zum Ausdruck zu bringen,[1]) aber diese Bestrebungen sind doch noch in eine stammelnde Bildersprache gekleidet und sind noch fern davon, zu den Begriffen der Allgegenwart und Ewigkeit vorzudringen. Noch immer bleibt er der Kerubenthroner,[2]) sein Wohnsitz im Himmel (jenseits des von ihm gemachten Firmaments) und seine Offenbarungsgegenwart (sein Name) an den Tempel zu Zion gebunden,[3]) wie sehr auch die Himmel aller Himmel ungenügend scheinen mögen, seine volle Gegenwart zu fassen;[4]) ja sogar dieser Tempel wird auch in der Vollendungszeit noch einzige Offenbarungsstätte Jahos bleiben, selbst dann, wenn die Bundeslade ihre Bedeutung verloren haben wird.[5]) Die Vergeistigung eines monotheistischen Gottes muss nothwendig zur Absolutheit desselben führen, und die Tendenz zu dieser Entwickelung kommt in der That in der prophetischen Zeit zur Erscheinung; aber es fehlt viel daran, dass die sinnliche Beschränktheit völlig abgestreift und die Absolutheit wirklich erreicht wäre, und dieser Schritt konnte erst in viel späterer Zeit Hand in Hand mit der vollständigen Denaturirung Jahos gethan werden.

Je weniger die Absolutheit Gottes schon erreicht ist, desto passender ist die Persönlichkeit als Form für sein geistiges Wesen; denn erst die strenge Durchführung des Begriffes der Absolutheit ist es, die den nächstliegenden Begriff der Persönlichkeit als ungeeignete Form erscheinen lässt, um Gottes geistiges Wesen in sich zu fassen. Da die anthropomorphische Stufe der Versinnbildlichung bei den Israeliten und ihren Nachbarn zur Prophetenzeit noch gar nicht erreicht war und der Kampf gegen den Bilderdienst nur auf die zoomorphische Versinnbildlichung Bezug zu nehmen hatte, so waren die Anthropomorphismen des sprachlichen Ausdruckes rein im Gebiete der Phantasie geblieben und hatten noch keine realistisch-dogmatische Bedeutung gewonnen (ebenso wie die Zoomorphismen in der Vedenreligion); man kann also ungeachtet der häufigen poetischen Anthropomorphismen im alten Testament sagen, dass die Israeliten ebenso wie die Parsen sich ihren Gott wohl anthropopathisch, aber nicht anthropomorphisch dachten. Diese anthropopathische Persönlichkeit

[1]) Ps. 90, 2—4; 102, 25—28; 5. Mos. 32, 40; Amos 9. 2—3; Ps. 139, 7—10.
[2]) Jes. 37, 16; 2. Kön. 19, 15. [3]) 1. Kön. 8, 29—49; Jes. 18, 7; 5. Mos. 12, 5.
[4]) 1. Kön. 8, 27; Jer. 23, 24. [5]) Jer. 3, 16—17.

Jahos wird aber selbst auch noch nicht zum Dogma fixirt, sondern nur je nach Bedarf der augenblicklich ihm zugeschriebenen Leistung supponirt, im nächsten Augenblick aber ebenso wieder bei Seite gesetzt, wenn der alte Naturalismus der Gottesvorstellung sich geltend macht. Weil die Natürlichkeit des Geistes und der Gottheit noch nicht ausdrücklich negirt wird, darum ist auch die Persönlichkeit ein flüssiges Attribut, das ihr bald zuertheilt, bald nicht zuertheilt wird; weil die geistige Persönlichkeit noch nicht abgetrennt ist von der ätherischen oder glühend-gasförmigen Natürlichkeit, darum tritt sie der menschlichen Persönlichkeit auch noch nicht als eine schlechthin jenseitige, transcendente gegenüber, sondern Gott ist einerseits als natürlich-geistiges Lebensprincip aller Kreatur immanent, wie er andererseits im eminenten Sinne als Geist der Kraft, der Stärke, der Weisheit, der Gerechtigkeit und der Heiligkeit den frommen Israeliten immanent ist.

Im Unterschiede von den vergeistigten Hauptgöttern, die sich aus reinen Himmelsgöttern, guten Sonnengöttern oder wohlthätigen Gewittergöttern entwickelt haben, behält Jaho auch für die Periode der Vergeistigung eine eigenthümliche Physiognomie durch seine Entwickelung aus einem bösen Sonnen- oder Gluthhitzegott. Sein Antlitz kann man nicht sehen, weil Menschenaugen nicht im Stande wären, den absoluten Glanz zu ertragen, weil die ungeschützte Annäherung an das absolute Feuer (wie es sich z. B. im Blitz manifestirt) für den menschlichen Organismus todbringend ist; wenn er gleichwohl inmitten seines Volkes weilt,[1]) so kann er das nur verhüllt oder bedeckt thun, wozu die Wolke das nächstliegende Mittel ist. Diese Wesenheit feurigen Glanzes und feuriger Gluth macht ebenso das Furchtbare wie das Erhabene in Jaho aus, und die furchtbare Erhabenheit seiner verzehrenden Lichtglorie wird mit einem Worte als seine „Herrlichkeit“ bezeichnet.[2]) Auf ihn selbst bezogen ist seine Herrlichkeit, seine Ehre und sein Ruhm,[3]) und in diesem Sinne letzter Endzweck der Weltschöpfung und Weltregierung;[4]) auf die Geschöpfe bezogen ist sie Heiligkeit, d. h. ein Hinausgehobensein über die Unreinheit der Kreatur, die dem verzehrenden Läuterungsfeuer nicht

[1]) 3. Mos. 26, 11—12. [2]) 2. Mos. 16, 7 u. 10; 24, 16—17; 33, 22; 40, 34—35: 2. Chron. 5, 14; Ezech. 43, 2—4. [3]) Ps. 26, 8; 29, 9. [4]) Jes. 40, 5; 35, 2; Ezech. 39, 21; 4. Mos. 14, 21; Ps. 115, 1.

nahen darf.[1]) Jaho ist „der Heilige von Israel“ oder auch schlechtweg „der Heilige“ für Israel;[2]) damit ist aber nicht eine sittliche Wesensrichtung bezeichnet, sondern zunächst bloss seine unnahbare Majestät und eximirte Herrlichkeit. Das Volk Jahos — und in der Vollendungszeit alle Völker — sollen seine Herrlichkeit preisen, ihm die Ehre geben, oder ihn heiligen; zu dem Heiligen Gottes gehört aber auch das Heiligen seines speciellen Eigenthums, und specielles Eigenthum Jahos sind nicht nur die seinem Dienste geweihten Zeiten, Orte und Geräthe, sondern auch das Bundesvolk selbst und jedes Glied desselben.[3]) Weil Jaho herrlich und heilig ist und Israel Jahos Eigenthum, darum soll auch Israel herrlich und heilig sein,[4]) darum muss es sich selbst heiligen, d. h. würdig machen, Eigenthum des „Heiligen von Israel“ zu sein; diese Heiligung erfolgt nach der naturalistischen Ansicht des levitischen Priesterthums durch Reinigung, welche wie im Parsismus die sittliche Reinigkeit einschliesst, nach der prophetischen Lehre hingegen in erster Reihe durch Beschneidung des Herzens, d. h. durch Sittlichkeit.

In der prophetischen Reform bleibt die naturalistische Grundlage von Jahos Herrlichkeit zwar unbestritten, aber sie wird durch die Vergeistigung und Versittlichung der gesammten göttlichen Wesenheit mit in eine höhere, supranaturalistische Sphäre erhoben ebenso wie im Parsismus die Lichtnatur Ahuramazdas; die Erhabenheit Jahos über die Kreatur wird aus einer bloss natürlichen zugleich zu einer geistig-sittlichen, und dadurch nimmt auch der Begriff der Heiligkeit eine Wendung nach vorwiegend sittlicher Richtung, anstatt wie im Parsismus mit dem Reinheitsbegriff zusammenzufallen und in diesem sich zu erschöpfen. Der prophetische Kardinalbegriff auf sittlichem Gebiet ist nun aber der der Gerechtigkeit und die Gerechtigkeit ist Vertragstreue; weil Jaho specifischer Nationalgott oder Bundesgott ist, darum wird die Bundestreue und das vertragsgemässe Verhalten sowohl für ihn wie für das Bundesvolk zum Angelpunkt der Versittlichung, darum entfaltet sich die gesammte Moral hier ausschliesslich aus dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit Jahos besteht darin, seiner Bundespflicht gemäss dem Volke Israel, so lange es seinerseits bundestreu bleibt,

[1]) Jes. 6, 3—5. [2]) Jes. 1, 4; 5, 24 u. s. w.; Jes. 40, 25; Ps. 22, 4. [3]) 2. Mos. 19, 5—6; Ps. 34, 10; Hiob 15, 15. [4]) Jes. 43, 4; 3. Mos. 11, 45; 19, 2; 20, 26.

alle verheissenen Segnungen zuzuwenden, es an Volkszahl, an politischer Machtstellung und an nationalem Wohlstand zu erhöhen, dagegen die Feinde desselben zu verkleinern, zu schädigen und auszurotten.[1]) Im Alterthum fällt Jahos Gerechtigkeit mit seinen Heilsthaten und Segnungen als Bundesgott schlechthin zusammen[2]) und auch später in der Prophetenzeit bleibt dieser Begriff der grundlegende Keim, aus dem sich erst noch weitere Nebenbegriffe entfalten.[3]) Der Fromme getröstet sich im Bewusstsein seiner eigenen Gerechtigkeit (d. h. Bundestreue) auch der Gerechtigkeit Gottes, d. h. der treuen Erfüllung der göttlichen Verheissungen, vor allem des Beistandes und der Hilfe Jahos gegen die Feinde des Bundesvolkes.[4]) Jahos Gerechtigkeit besteht also darin, dass er die Glieder des Bundesvolkes und die Fremden mit ungleichem Maass misset, dass er die einen liebt und die anderen hasst,[5]) dass er gegen seine Freunde gütig, wahrhaft, treu, langmüthig und mitleidig, gegen deren Feinde aber grimmig, falsch, hinterlistig, grausam und erbarmungslos ist, ganz wie es dem sittlichen Volksbewusstsein jener Zeit entsprach. Von Abraham an[6]) bis zur Prophetenzeit ist die ganze Geschichte Israels nur ein einziger fortlaufender Beweis dieser Behauptung. Für das Bundesvolk und seine Glieder sind Gerechtigkeit und Güte Gottes Synonyma, die gern neben einanderstehen oder mit einander abwechseln,[7]) aber niemals einen Gegensatz bilden können; für die anderen Völker gilt selbstverständlich das Gegentheil, so weit Jaho sich überhaupt um dieselben bekümmert, und insofern sie nicht gerade in einem zeitweiligen Bündniss mit Israel stehen, so das ihr Gedeihen zum Mittel der Förderung des Bundesvolkes wird.

Die Gerechtigkeit Jahos hat freilich auch gegen Israel neben der positiven Seite der Güte eine negative Seite des Zornes, nämlich dann, wenn das Volk vertragsbrüchig wird, also Jahos Gebote nicht hält. Wie der Bundestreue aller Segen, so ist dem Bundesbruch aller Fluch verheissen; beide Arten von Verheissungen sind als integrirende Bestandtheile in den Bund aufgenommen, also muss auch in der Erfüllung beider die Bundestreue oder Gerechtigkeit Jahos sich bewähren.

[1]) 5. Mos. 7, 1—2, 9—10 u. 16—24; 2. Mos. 34, 10—11; Jes. 54, 15—17 (vgl. 1. Sam. 15, 2—3; 28, 18); Jos. 6, 17; 11, 20. [2]) Richt. 5, 11; 1. Sam. 12, 7. [3]) Micha 6, 5; Jes. 55, 24; Ps. 103, 6; 119, 137—138. [4]) Ps. 5, 9; 68, 11; 109, 40 fg. u. 149. [5]) Mal. 1, 2—3. [6]) 1. Mos. 12, 14—20; 20, 1—18. [7]) Hosea 2, 19; Ps. 89, 15; 145, 7; 36, 7 u. 11.

Jaho hasst die Frevler und Gottlosen im Bundesvolke mit ebenso kräftigem Zorn wie die feindlichen Nachbarvölker[1]) und rächt furchtbar die persönliche Beleidigung, welche in dem Abfall von ihm und der Verletzung seines Bundes liegt. Indem als Vertragsbedingung für das Volk die Beobachtung der als göttliche Ordnung aufgefassten religiösen Volkssitte gilt, fällt diese Seite der Gerechtigkeit Jahos mit der Gerechtigkeit aller anderen Götter zusammen, nur dass bei dem Bundesgott sich principiell als Ausfluss der Bundestreue darstellt, was bei anderen Göttern unmittelbare Reaktion des auf sie hinaus projektirten menschlichen Rechtsgefühls ist. In dieser Richtung vollzieht die prophetische Reform dieselbe Moralisirung des religiösen Objektes, wie ungefähr zu gleicher Zeit auch die übrigen Kulturvölker sie sich erarbeiteten; einen höheren Werth als die letzteren kann sie dabei nicht beanspruchen, während sie in der principiellen Begründung der göttlichen Gerechtigkeit auf das Bundesverhältniss Gefahr läuft, den aus der Projektion des instinktiven menschlichen Rechtsgefühls zu gewinnenden Begriff der göttlichen Gerechtigkeit in national beschränkter Weise zu entstellen oder zu verunstalten. Diese Gewissensbedenken eines weitherzigeren Rechtsgefühles werden ein für allemal mit der Annahme zum Schweigen gebracht, dass bei solchen Völkern, die zu Gunsten des Bundesvolkes ausgerottet oder geschädigt werden, das Maass ihrer Sünden ohnehin voll gewesen sei.[2]) Der einzige Punkt, in welchem der prophetische Begriff vom göttlichen Wesen den anderer Völker überragt, ist die über die Bundesgerechtigkeit überschiessende Güte und langmüthige Gnade, welche sich darin bekundet, dass Jaho das bundesbrüchige Volk zwar straft und züchtigt, aber nicht, wie er berechtigt wäre, ganz verwirft, sondern stets bereit bleibt, von Neuem das zerrissene Bundesverhältniss wieder herzustellen.

Die Gerechtigkeit von Seiten des Bundesvolkes ist das Korrelat der göttlichen Gerechtigkeit, und besteht in der Einhaltung der religiösen Volkssitte, also ursprüglich des Reinigkeitsceremoniells, der Festordnung und des religiös-nationalen Hasses gegen die feindlichen Nachbarvölker.[3]) Dazu traten dann weiter die einfachsten Regeln volksthümlicher Rechtsordnung, deren Verletzung als eine „Thorheit in Israel“ galt[4]) und den Thäter zum „Frevler“ macht; wer sich

[1]) Ps. 11, 5—6. [2]) 1. Mos. 15, 16. [3]) 2. Mos. 34, 10—27. [4]) 1. Mos. 34, 7; Jos. 7, 15; Richt. 20, 6 u. 10.

„verständig“ vor solcher Thorheit hütet, wer nicht zu den Frevlern gehört, wer grade, rein von Händen und fromm ist, der zählt zur Klasse der „Gerechten“.[1]) Thorheit und Frevel begründen einen Verstoss wider die göttliche Ordnung, d. h. eine Sünde, denn im strengsten Sinne ist alle Sünde Sünde gegen Gott; [2]) die Sünde aber fliesst in den Begriff Schuld über, d. h. sie fällt mit einem bestimmten Grad von Strafwürdigkeit unmittelbar zusammen, welche wieder in den Begriff der Busse oder Strafe selbst übergeht. So wenig diese Begriffe auseinandergehalten werden, so wenig die Begriffe *culpa* und *dolus* oder gar Individualschuld und Kollektivschuld; eine Verletzung der Sitte ist Sünde, gleichviel ob sie aus Versehen oder mit Absicht begangen ist, und jede Einzelschuld kommt aus dem Gesichtspunkt der Bundesgerechtigkeit eigentlich nur als Zuwachs zur Kollektivschuld in Betracht, wie umgekehrt die Kollektivschuld des Volkes, des Stammes oder der Familie durch die Solidarität des Ganzen auch den persönlich unschuldigen Einzelnen in ihren Kreis mit hereinzieht.[3]) Die Bundesgerechtigkeit geht den Einzelnen nur als Glied des Bundesvolkes, nicht als Individuum an; zählt er zu den Gerechten, so muss er darum doch unter der Schuld der Uebrigen leiden, und gehört er zu den Frevlern, so erhöht sein Frevel die Schuld des Volkes. Der persönlich Gerechte ist weder persönlich sündlos, noch im Allgemeinen schuldlos; die persönliche Sünde, wenn sie nicht in principieller Auflehnung gegen Gottes Ordnung bestand, begründet nach angemessener Sühnung keinen Mangel an Gerechtigkeit, und die persönliche Gerechtigkeit kann wiederum nicht von der solidarischen Theilnahme an der Volksschuld befreien. Insofern die partielle Schuld am solidarischen Ganzen auch über die Zeitgrenze der lebenden Generation hinaus heimgesucht wird,[4]) also in der zeitlichen Kontinuität der Entwickelung des Volkes ebenso eine Solidarität des Volksganzen besteht wie in dem Nebeneinanderleben seiner Glieder,[5]) ist jede Generation als der Erbe der Schuldsumme aller vorhergehenden Generationen zu bezeichnen, und kann in diesem Sinne von Erbschuld ebenso wie von Erbverdienst oder Erbgnade gesprochen werden.*)

[1]) 1. Mos. 18, 23—28; 2. Sam. 4, 11; Ps. 11, 3—5. [2]) Ps. 51, 6; Jes. 42, 24; Jer. 14, 7; 16, 10. [3]) 1. Mos. 19, 5; 20, 9; 26, 10. [4]) 2. Mos. 20, 5; 5 Mos. 5, 9; Jes. 14, 21; 65, 7; Jer. 15, 4; 2. Kön. 23, 26; 24, 3. [5]) Jer. 14, 20.

*) Nur die Verwechselung der Begriffe Sünde und Schuld lässt aus der Erbschuld Erbsünde werden, wie wenn der Psalmendichter klagt, dass er in Sün-

Die prophetische Reform lässt den Rahmen dieses Begriffszusammenhanges bestehen, sucht aber dessen anti-individualistische Konsequenzen abzustumpfen und innerhalb desselben einer mehr individualistischen Auffassung Raum zu gewinnen. Während das Leiden der Gerechten für die Ungerechten nicht bloss unangetastet bleibt, sondern sogar in der exilischen Zeit zur Centralidee des religiösen Bewusstseins verklärt wird, soll doch einerseits dem selbstzufriedenen Pochen auf die eigene Gerechtigkeit, Reinheit und Sündlosigkeit [1]) durch Vertiefung des Sündenbewusstseins ein Riegel vorgeschoben [2]) und andererseits die Errettung des demüthig in sich gehenden Individuums von der Last der Kollektivschuld offen gehalten werden.[3]) Dies ist aber eine offenbare Inkonsequenz auf der principiellen Basis der Bundesgerechtigkeit ebenso wie die Ausdehnung des Rechtsgefühls auf die fremden Völker es war; denn die Vertiefung des Schuldbewusstseins setzt eine Unterscheidung von *culpa* und *dolus* und die Sühnbarkeit auch des letzteren durch Reue voraus, und die Berücksichtigung der persönlichen Schuld und des persönlichen Verdienstes setzt ein persönliches Specialverhältniss zwischen Gott und dem Einzelnen voraus, wogegen der Standpunkt der Bundesgerechtigkeit eigentlich nur unwissentliche und fahrlässige Vergehen als sühnbar betrachtet, und dem Einzelnen nur als ziffermässigen Bestandtheil des Volksganzen in die kollektive Schuld und das kollektive Verdienst des Volkes eingeschlossen sein lässt.

Wenn somit die prophetische Reform sich auch redlich darum bemüht, eine mehr individualisirende Gestaltung des religiösen Verhältnisses anzubahnen, so wird sie doch durch die principielle Unvereinbarkeit derselben mit dem traditionellen Ausgangspunkt, der Bundesgerechtigkeit, gefesselt, und bringt es in der Unfähigkeit zum Zerreissen dieser Fesseln nur zu einem schwankenden und unklaren Gebilde. Die Busspsalmen der prophetischen Zeit, in welchen die religiöse Innigkeit des sittlichen Vertiefungsstrebens ihren klassischen

den empfangen und geboren sei (Ps. 51, 7), oder der exilische Jesajah das Volk als sündig von Mutterleibe an hinstellt (Jes. 48, 8). Uebrigens hat dieser Begriff der Erbsünde im Judenthum niemals eine Ausbildung und dogmatische Verwerthung erhalten.

[1]) Ps. 18, 21—25; 7, 9; Hiob 9, 20; 10, 15; 13, 18; 27, 5; 33, 9; 34, 5; 35, 3; Jes. 50, 8. [2]) Ps. 51 u. 32. [3]) 5. Mos. 24, 16; 2. Kön. 14, 6; Ezech. 18, 1—20; Jer. 31, 29—30.

Ausdruck gefunden hat, stehen deshalb in der gesammten israelitisch-jüdischen Religionsentwickelung als systemwidrige Ungehörigkeiten da, welche wegen der hinreissenden Gewalt ihrer Gefühlswärme geduldet und von religiösen Gemüthern aller Zeitalter genossen und verwerthet, aber niemals dem System assimilirt worden sind. Die werthvollste und einflussreichste Leistung, innerhalb des Systems, welche die prophetische Reform auf diesem Gebiete zu Tage gefördert hat, fusst im Gegensatz zu dem individualistischen Buss- und Sühneverlangen gerade auf dem Solidaritätsgefühl des Volkes als solchen und dem aus dieser Solidarität allein verständlichen stellvertretenden Leiden der Gerechten als Sühne für die Kollektivsünde des gottlosen und ungerechten Volkes. Jene Psalmen würden nur dann ohne Störung in das israelitische System sich einfügen lassen, wenn sie lediglich als Typen des religiösen Volks- oder Gemeinde-Bewusstseins angesehen würden; aber damit würde einerseits ihre historische Bedeutung als erster klassischer Ausdruck eines individualisirten religiösen Verhältnisses und ihre geschichtliche Zusammengehörigkeit mit der prophetischen Individualisirungstendenz [1]) verkannt und andererseits der principielle Gegensatz unbegriffen bleiben, in dem sie ebenso sehr gegen die fernere Entwickelung der jüdischen Religion wie gegen die traditionelle Voraussetzung der prophetischen Reform (die Bundesgerechtigkeit) stehen.

Es kommt noch eine Erwägung hinzu, nämlich die, dass in der prophetischen Reform die eigentlich sittlichen Anforderungen zwar über die Beobachtung der religiösen Volkssitte gestellt werden, aber in der Bundes-Gerechtigkeit des Volkes doch keineswegs den ersten Platz einnehmen, sondern diesen der Treue gegen Jaho selbst einräumen müssen; wie sehr auch die Propheten bemüht sind, den höheren Werth der Sittlichkeit im Vergleich zu ceremonialem Opferdienst hervorzuheben, so liegt doch die beiweitem grösste Energie ihrer Predigt in dem Kampf gegen die Verehrung anderer Götter (Abgötterei) und gegen die Verehrung Jahos in einer seinem Wesen unangemessenen Gestalt (Götzendienst). Beides zusammen ist Gottlosigkeit, der eminent religiöse Frevel, der schlimmer ist als aller bloss juridische und moralische Frevel. Diese Gottlosigkeit überwiegt in der Schuld des Volkes so sehr die sittliche Schuld, dass diese ganz in die zweite

[1]) Ezech. 18.

Reihe tritt; es spiegelt sich darin eben eine Zeit, wo der nationale Monotheismus noch eine neue, für das religiöse Bewusstsein des Volkes befremdliche Idee war. Je mehr Grund Jaho hat, über ehebrecherisches Buhlen Israels mit anderen Göttern zu zürnen, desto mehr rückt alle sittliche Sündhaftigkeit des Volkes in die nachsichtige Beleuchtung menschlicher Schwachheitssünden, die der Natur des Menschen allzu nahe liegen, als dass Jaho mit denselben in aller Strenge ins Gericht gehen könnte.[1])

Grade das Volk als Ganzes steht also in der prophetischen Zeit noch so sehr unter dem Druck der Schuld seiner eigenen Abgötterei und der seiner Vorfahren, dass es zu tieferem Schuldgefühl über sittliche Mangelhaftigkeit kaum kommen kann; nur jene kleine Minderheit der Gerechten, d. h. Jahofrommen oder Heiligen Jahos,[2]) denen Abgötterei gar nicht mehr in den Sinn kommt, nur diese können zu einer Vertiefung des sittlichen Schuldgefühls gelangen, das dann selbstverständlich nur einen persönlichen Charakter haben kann. In dem Bewusstsein ihrer principiellen Bundesgerechtigkeit leben dann aber auch diese Wenigen in dem beruhigenden Glauben, dass Jaho ihr reuiges Bekenntniss als genügend erachten wird, ihnen ihre menschlichen Schwachheitssünden zu vergeben; er ist ihr Erlöser und ihr Heiland und es giebt keinen anderen.[3]) Die Erfüllung der religiösen Volkssitte bleibt daneben unangetastet, nur der Irrthum wird bekämpft, als ob die ceremonialen Leistungen, auch abgesehen von bussfertiger Gesinnung als *opera operata* eine sühnende Kraft hätten, als ob z. B. Jaho an den Opfern selbst ein sinnliches Wohlgefallen habe.[4]) Auf die bussfertige Gesinnung kommt es an, welche aus dem Glauben an Jahos einzigartige Göttlichkeit und gnädigen langmüthigen Versöhnungswillen und aus der mit diesem Glauben gesetzten Gottesfurcht und Gottesliebe entspringt;*) im Gerechten sind diese Bedingungen

[1]) 1. Mos. 8, 21; Jes. 57, 16. [2]) 5. Mos. 33, 3; 1. Sam. 2, 9; Hiob 15, 15; Ps. 4, 4; 31, 24; 34, 10; 37, 28; 50, 5; 52, 11; 86, 2; 97, 10; 116, 15; 132, 16; 145, 10; 148, 14; Dan. 7, 18 u. 22. [3]) Jes. 43, 11; Hosea 13, 4. [4]) 1. Sam. 15, 22; Hos. 5, 6; 6, 6; Jes. 1, 11—17; Ps. 40, 7; 50, 7—23; Jer. 7, 22.

*) Auch Gottesfurcht und Gottesliebe werden immer nur vom Volke als solchem gefordert, und der Einzelne hat sich nicht als singuläre, Jaho gegenüberstehende Persönlichkeit, sondern lediglich als Glied des Bundesvolkes mit derselben zu befassen; die individualistische Auffassung überträgt erst nachträglich auf den Einzelnen, was ursprünglich nur dem Volke Israel als solchem gesagt ist (5. Mos. 6, 3—4; 10, 12).

bussfertiger Gesinnung ohnehin vorhanden, in der Masse des Volkes müssen sie durch göttliche Zucht, d. h. durch Leiden und Drangsale erzeugt werden, die von den Jahopropheten als Strafen Jahos ausgelegt werden. Wenn die Strafe ihre Aufgabe der Besserung und Sinneswandelung erreicht, dann erfüllt sie zugleich nach rückwärts den Zweck, die vergangene Schuld zu sühnen; wenn der Zögling in Widerspenstigkeit verharrt, so muss sie gesteigert werden und sei es bis zur Ausrottung des gottlosen Geschlechts. Jaho verblendet und verstockt auch wohl geflissentlich die schwer Verschuldeten zur Verschärfung der Strafe, damit sie nicht durch freiwillige Umkehr zu rechter Zeit sich der zugedachten Verlängerung des Zorngerichtes entziehen;[1]) es ist dies wie in Griechenland eine der Versittlichung der Götter entsprechende Umdeutung der θεοβλάβεια oder Verblendung durch Gott, welche ursprünglich als Ausfluss der Willkür (insbesondere der Missgunst und des Hasses) der Götter gedacht war.[2])

Zu allen Zeiten sind Propheten und Bussprediger mit den sittlichen Zuständen ihres Volkes sehr unzufrieden gewesen; aber ein solches Maass von Verworfenheit, wie die jüdischen Propheten an ihrem Volke beklagen, lässt sich doch nur daraus erklären, dass sie sich durch ihre Reform mit dem religiösen Bewusstsein des Volkes in Widerspruch gesetzt hatten, und nun den Widerstand, welchem sie bei der Einführung ihrer Ideen begegneten, dem Volke als Gottlosigkeit ins Gewissen schoben. Dieser Umstand ist aber dadurch von so hervorragender geschichtlicher Bedeutung geworden, dass er ihnen ermöglichte, alles empirische Elend des Daseins als eine immer noch unzulängliche Sündenstrafe Jahos für die Verworfenheit des abtrünnigen Volkes anzusehen, welche mit der allgemeinen Bekehrung zu Jaho einem idealen Zustand irdischer Glückseligkeit Platz machen werde. Diese Auffassung war nämlich unvermerkt eine Theodicee und gewährte als solche die Möglichkeit, den Monotheismus unbeirrt von der Frage nach der Entstehung des Weltübels und Weltleides auszubilden. Wenn der Parsismus angesichts dieses Problems eine dualistische Wendung nehmen musste, so konnte ein Prophet wie der exilische Jesajah demgegenüber betonen, dass Jaho ebensowohl der Urheber der Finsterniss wie des Lichtes, des Uebels wie des Guten sei;[3]) denn im Lichte der provi-

[1]) Jes. 6, 9—13; 29, 9—14; 64, 17. [2]) 5. Mos. 2, 30; Hiob 12, 16—25.
[3]) Jes. 45, 6—7; vgl. Amos 3, 6.

dentiellen Pädagogik des Volkes Israel musste alles Uebel in der Welt als Strafe einer vorangegangenen menschlichen Schuld erscheinen, und selbst die Mühe der Arbeit und die Geburtswehen des Weibes wurden in diese Beleuchtung gerückt.[1]) Die einzige Schwierigkeit bei dieser pädagogischen Rechtfertigung des Weltübels ergab sich aus dem Erstarken jener individualistischen Richtung des religiösen Bewusstseins, welche die principiell angenommene Proportionalität von Schuld und Uebel nun auch ohne Weiteres auf das Leben des Einzelnen zu übertragen versuchte und sich bei diesem Versuch von der Erfahrung desavouirt fand. Das Buch Hiob schildert diese Kämpfe des zur Reflexion und Unterscheidung von Einzelschuld und Kollektivschuld erwachten religiösen Bewusstseins, und lehrt einerseits, dass es unstatthaft ist, aus der principiellen Proportionalität von Schuld und Uebel auf eine vorangegangene Individual-Schuld eines bestimmten Leidenden zu schliessen, und andererseits, dass der principielle Glaube an göttliche Gerechtigkeit festgehalten werden müsse, ohne doch diese beiden Ergebnisse anders als durch die Berufung auf die Unerforschlichkeit des göttlichen Rathschlusses mit einander vereinbaren zu können. Die positive Lösung auf Grund der kollektivistischen Ansicht war den grossen Propheten, insbesondere den exilischen vorbehalten, und sie boten diese Lösung in dem Begriff des „leidenden Gottesknechtes".

Knecht ist der Korrelatbegriff zu Herr; wer Jaho als Herrn betrachtet, ist Jahos Knecht. Gottesknecht ist demnach das Bundesvolk Israels, dem aber einerseits bekehrte Heiden hinzuzurechnen, und von dem abtrünnige und verworfene Glieder in Abzug zu bringen sind. Die natürliche Volksgemeinschaft bleibt Grundlage, aber mit der Tendenz, sich in die religiöse Gemeinde der Heiligen umzubilden; Gottesknechte im eminenten Sinne heissen fromme und hervorragende Vertreter des Bundesvolkes. Zweitens kann aber auch derjenige Knecht Gottes heissen, der als Werkzeug in seiner Hand zur Verwirklichung der providentiellen Pläne dient, gleichviel ob er sich dieser Dienstleistung bewusst ist oder nicht, ob er Jaho als Herren anerkannt oder nicht; so heisst z. B. Nebukadnezar Gottes Knecht, oder auch Gottes Söldner.[2]) Auch in diesem zweiten Sinne ist vor allem das Volk Israel Gottes Knecht, insofern es die Mission hat, den wahren Jaho-

[1]) 1. Mos. 3, 19 u. 16. [2]) Jer. 27, 6; 43, 10.

glauben und Jahodienst zum Siege zu führen und dereinst über die bewohnte Erde auszubreiten; aber auch in diesem zweiten Sinne sind die Gerechten von den Gottlosen innerhalb des Volkes Israel zu unterscheiden. In hervorragendem Maasse verdienen den Namen Gottesknecht jene Männer, die am kräftigsten und eifrigsten daran mitgewirkt haben, Israel zur Erfüllung seiner Mission fähig zu machen; das sind aber aus dem Gesichtspunkt der prophetischen Reform offenbar die Propheten. In allen diesen Bedeutungen kommt der Ausdruck Gottesknecht vielfach vor, er gewinnt aber eine gesteigerte Bedeutung während des Exils, wo die Erfahrungen von Leid und Verfolgungen, welche auch den vorexilischen Propheten (z. B. einem Sacharjah und Jeremjah) nicht erspart geblieben waren, von dem ganzen Theil des exilirten Volkes, der Jahos Knecht zu bleiben gewillt war, durchgekostet werden mussten.

Gegen die religiös indifferenten Israeliten, welche auf Gründung eines neuen weltlichen Wohlstandes im Exil ausgingen, konnten die Babylonier nachsichtig sein, indem sie eine allmähliche Verschmelzung derselben mit ihrem eigenen Interessenkreise und Volksthum erwarteten; in der Minderheit aber, welche trotz oder grade wegen aller damit verknüpften Uebel mit glühendem Eifer an dem exklusiven Nationalgott Israels hingen, mussten sie jene verblendeten Fanatiker wiedererkennen, welche Israel und Juda ins Unglück gestürzt hatten, welche auch jetzt in der äussersten Demüthigung noch ihr Volk anstachelten, der Macht und dem Glauben des Ueberwinders die Anerkennung zu versagen und jedem Feinde des babylonischen Reiches (z. B. dem aufblühenden Perserreich des Koresch) als Verräther zu dienen bereit schienen. Da darf man sich nicht über Klagen wundern wie die, dass sie wie Schlachtschafe geachtet seien, dass ihre Augen zu Thränenbächen werden möchten, um das Unglück ihres Volkes zu beweinen; gewiss haben grade die hervorragendsten Propheten jener Zeit trotz des Schleiers der Pseudonymität oder Anonymität, mit der sie ihre Schriften zu decken suchten, ihren Eifer für den Nationalgott mit dem Leben bezahlen müssen, und Schilderungen des Martyriums wie die in Jesajah 53 konnten grade darum typische Bedeutung gewinnen, weil jeder zeitgenössische Leser einen oder mehrere thatsächliche Fälle kannte, auf welche sie passten.

Dieser enge Kreis der Propheten und treu gebliebenen Gerechten, die sieben Tausend, die ihre Kniee nicht vor Baal gebeugt haben, sie

bilden das wahre Zion, das ideale Israel, den unschuldig leidenden Gottesknecht im eminenten Sinne des Wortes, um dessentwillen Gott sich enthält, das Sündervolk Israel ganz und gar zu verderben, sie bilden den Samen, aus dem das neue Israel als geläutertes Gottesvolk hervorgehen soll.[1]) Sie wissen, dass sie eine Mission zu erfüllen haben an dem Volke, d. h. der Masse der Gefangenen und Blinden, und dass diese Mission eine gottgegebene, dass diese Arbeit eine solche im Dienste Gottes ist; sie wissen auch, dass sie gerade wegen ihres Festhaltens an dieser Mission den weltlich gesinnten Volksgenossen als lästige Mahner und thörichte, selbstquälerische Träumer zuwider, den Fremden aber ein Gegenstand des Hohnes, Hasses und Argwohns sind; sie wissen also, dass es wesentlich um Jahos willen geschieht, wenn sie Tod und Verfolgung erdulden,[2]) dass sie nicht um eigner, sondern um fremder Schuld willen leiden, da sie selbst grade als Gerechte und Heilige Jahos diesem Leiden unterworfen sind.

Wenn sie so kollektivistisch die Sündenschuld des Volkes tragen, wie sollte da nicht auch dem Volke ihre Sühne zu Gute kommen, wie sollte Jaho sich durch ihr Verdienst beharrlicher Treue in ihrem opfervollen Beruf nicht endlich für das ganze Volk versöhnen lassen! So entsteht der Begriff der stellvertretenden Sühne, der in der kollektivistischen Anschauung jener Zeit seine naturgemässe Wurzel hat. Was ihnen die Freudigkeit im Leid und in der Durchführung ihrer Mission giebt, ist der trostvolle Glaube, dem ganzen Volk zum Heil zu dulden und zu wirken, in der stellvertretenden Selbsthingabe ihrer Persönlichkeit aus Liebe zu ihrem Volke und aus Liebe zu seinem Nationalgott dem letzteren ein wirksameres Opfer zu bringen als alle Farren und Widder[3]) und so endlich ihrem Volke die Versöhnungsgnade seines Gottes zurückzugewinnen, ihrem Gotte aber als treuer Knecht seine providentiellen Ziele verwirklichen zu helfen. Dieses stellvertretende Leiden ist ein doppeltes; erstens des Bundesvolkes für die Heidenwelt und zweitens des idealen Israel für die verblendete Masse des Volkes; an den ersteren Gedanken hat das jüdische Volk in seinen späteren wechselvollen Schicksalen sich als idealsten Trost angeklammert, an den letzteren hat das Christenthum angeknüpft, indem es den leidenden Gottesknecht von dem idealen Volke Israel auf die ideale Einzelgestalt des Erlösers koncentrirte.

[1]) Jes. 65, 8—9. [2]) Ps. 44, 23. [3]) Jes. 53, 9—11; Ezech. 4, 4—6.

Die Idee des leidenden Gottesknechtes, so befremdend sie auch dem rationalistischen modernen Denken beim ersten Eindruck vorkommen mag, enthält mehr als Eine ewige Wahrheit in sich, die auch dann bestehen bleiben, wenn der Gedanke einer stellvertretenden Sühne als einer überwundenen Kulturstufe angehörig ausgeschieden wird. Zunächst ist es unbestreitbar, dass das Unterliegen eines Volkes im Kampf der Völker ums Dasein in den meisten Fällen Folge ist von Mangel an Muth, Energie, Ausdauer, Opferwilligkeit, Einigkeit oder auch von Selbstbescheidung im Glück, kurz von einem Mangel an sittlicher Tüchtigkeit im weitesten Sinne, dass ein solcher Mangel, gemessen an der historischen Kulturmission des Volkes, als Schuld und diese Schuld im Lichte des theistischen religiösen Bewusstseins als Sünde erscheint, dass ferner die Besten des Volkes, welche an dieser Schuld am wenigsten theilhaben, doch diesen Mangel nationaler sittlicher Tüchtigkeit und die aus ihm entsprungenen Leiden des Volkes am schwersten tragen und am bittersten empfinden, dass endlich grade die Schwere und Tiefe des so getragenen Leides ihnen zum schärfsten Stachel wird, alle ihre Kraft an die sittliche Wiedergeburt und nationale Wiederhebung zu setzen, und zu Erweckern, Führern und Leitern der Regenerationsarbeit des Volkes an sich selbst zu werden. Solche Beispiele eines durch Trägheit, Uneinigkeit und andere Fehler verschuldeten Falles und einer durch eigne Volkskraft bewirkten Wiedererhebung liegen grade uns Deutschen zu nahe, als dass wir den Sinn des Gedankens nach dieser Richtung verkennen könnten; aber die Tragweite desselben ist noch weit grösser.

Alle Förderung der providentiellen Entwickelung der Menschheit und ihrer nationalen Glieder wird nämlich, sofern sie sich nicht als mechanisches Resultat unwillkürlich wirkender geschichtlicher Faktoren ergiebt, von den handelnden Personen „um Gottes willen“ geleistet, und in dem Maasse, als diese Förderung intensiver und folgenreicher ist, d. h. sich dem Heroenthum nähert, bringt sie auch ein Martyrium für ihre Träger mit sich. Der leidende Gottesknecht ist so aufgefasst die Uebertragung des tragischen Heroenthums aus der mythischen Vorzeit in die geschichtliche Gegenwart; an die Stelle der Kulturarbeit durch Kämpfe mit Riesen und Ungeheuern ist diejenige durch Kampf mit niederen Formen des religiösen Bewusstseins getreten, und es ist die Unablässigkeit des geistigen Ringkampfes, wodurch diese physisch untergehenden Heroen den Triumph

des Geistes inauguriren. Die Idee des „leidenden Gottesknechtes“ ist darum der Gipfelpunkt der prophetischen Reform und die folgenschwerste Leistung derselben, weil sie die specifische Darstellung des Tragischen auf dieser Stufe des religiösen Bewusstseins repräsentirt, und ihre Vertiefung der religiösen Tragik liegt darin, dass dieselbe nicht mehr im Kreislauf des Naturprocesses (wie z. B. in der Tragik der Sonnengötter), sondern im gradlinigen Entwickelungsgang der Geschichte, nicht mehr im Himmel, sondern auf Erden, nicht mehr bei Göttern oder Halbgöttern, sondern bei Menschen als ihren Trägern gesucht wird.

Der historische Process der Menschheit auf dieser Erde ist hier zum ersten Mal als der Schauplatz gefasst, in welchem das religiös-Tragische sich abspielt, nicht wie im Germanenthum ein mythologischer Weltprocess des Götterreiches, in welchen die Menschen nur beiläufig mit hinein verwebt sind. Hier zuerst dämmert die Ahnung auf, dass das Heroenthum des Geistes höher steht, als das Heroenthum der rohen Kraft, dass das Heroenthum des Geistes allemal auch dann ein Martyrium ist, wenn es nicht grade in einer akuten Katastrophe untergeht, sondern in chronischem Dulden um Gottes willen sich bethätigt, und dass das allgemeine Leidensloos von dem Einzelnen in dem Grade koncentrirter getragen werden muss, als sein Beruf zur Förderung der providentiellen Entwickelungsziele ein höherer ist. Was so für die Einzelnen innerhalb eines Volkes gilt, das gilt nicht minder auch für die Volksindividuen innerhalb der Menschheit: je höher der Beruf, desto schwerer der Kampf, desto tiefer sowohl das Leid als auch die Empfindung für dasselbe, desto grösser und intensiver der Antheil an dem allgemeinen Elend des Daseins. Es giebt auch unter den Völkern Heroen so gut wie unter den Einzelnen, und auch diesen bleibt das mit allem Heroenthum verknüpfte Martyrium nicht erspart; auch hier ist eine Analogie zwischen dem israelitischen und deutschen Volke nicht zu verkennen. Das israelitische Volk hat seine Rolle als Volksheros würdig durchgeführt und die providentielle Mission, welche ihm auf kulturgeschichtlichem Gebiet als Träger der Entwickelung des Monotheismus zuertheilt war, in hingebendster Weise erfüllt; leider sind nur der zähe Fanatismus des Märtyrers und der Stolz des Heroen durch die Wucht historischen Beharrungsvermögens zwecklos bestehen geblieben, auch nachdem sie ihre Mission erfüllt hatten und die von ihnen bestellte Saat bereits von andern Völkern geerntet war.

In dem Bewusstsein, um Gottes willen zu leiden und zu kämpfen, hat der Gottesknecht ein Gegengewicht gegen die Leiden seines Berufes, welches dieselben überwiegt; in der Zuversicht auf den providentiellen Sieg des Geistes, der aus ihm redet und handelt, kann er tapfer das Martyrium tragen und freudig für seine heilige Sache in den Tod gehen, denn es ist ihm ja nicht um seine Person und seine persönliche Glückseligkeit zu thun, sondern um den Sieg der Idee, den er durch sein Martyrium fördert. Indem er im Thun wie im Leiden, im Leben wie im Tode Gott und den göttlichen Zwecken dient, freut er sich, seine Person als ein Mittel zur Erfüllung des göttlichen Willens verwerthen zu können, jauchzt er über die Ehre seiner Erwählung durch Gott zu einem auserlesenen Werkzeug, ist er fröhlich in seinem schweren Beruf. So sind es grade die Armen und Elenden, welche die höchste Freude haben in Gott und fröhlich sein können in dem Heiligen von Israel,[1]) welche in ihrem göttlichen Beruf sich so mit Gottes Willen geeint wissen, dass ihnen ist, als ob sie ihn selbst in Person (sein Antlitz) schauten.[2]) In dieser innerlichen tragischen Erhebung des Geistes über das erduldete Leid liegt eine viel tiefere Wahrheit als in der blossen stoischen Resignation; es ist der providentielle Zweck und die Mitarbeit des Dulders an seiner Förderung, welche der bloss negativen Resignation eine positive Weihe und Freudigkeit hinzufügen, es ist also die historisch-teleologische Weltanschauung der Propheten, welche die Auffassung des leidenden Volkes und seiner geistigen Aristokratie ideal verklärt und tragisch vertieft hat.

Allerdings ist die „Freudigkeit in Jaho" grossentheils bedingt durch die Hoffnung auf die irdische Vollendungszeit und ihren ungestörten Genuss weltlicher Güter; wenn auch der Glaube der vorexilischen Propheten an den Glanz des davidischen Königreiches im Laufe des Exils schwand und dem Glauben, dass Koresch der Gesalbte (Messias-König) Jahos sei, Platz machte,[3]) so blieb doch bei allem Wechsel der Mittel das Ziel unverrückt feststehen, dass das Volk Israel nach seiner religiös-ethischen Regeneration auch in den Besitz aller begehrenswerthen weltlichen Güter treten werde, und dass diese Vollendungszeit des Volkslebens unmittelbar nach Beendigung des Exils und der Zurückführung aller Zerstreuten anheben werde. Dieser

[1]) Jes. 29, 19; 41, 16; Sach. 10, 7; Ps. 36, 8—10; 16, 11. [2]) Ps. 17, 15.
[3]) Jes. 45, 1.

Glaube wurzelte so fest in den Propheten und das Solidaritätsgefühl zwischen den Gliedern und Generationen des Volkes war damals noch so wenig individualistisch zerfressen, dass selbst zu Ende des Exils und in den ersten Geschlechtern nach demselben der Glaube an individuelle Unsterblichkeit der Auferstehung überflüssig und entbehrlich schien, obwohl seine Herübernahme aus der religiösen Weltanschauung der Nachbarvölker doch so nahe lag. In der Weltlichkeit des irdischen Vollendungsideals liegt aber auch die schwächste Seite der prophetischen Idee vom leidenden Gottesknecht, diejenige Seite, welche ebensowohl den religiösen Adel als die tragische Tiefe der Idee beeinträchtigt. Der eudämonistische Optimismus sass zu fest im israelitischen Volkscharakter begründet, um das Ideal der nationalen Zukunft anders als in Gestalt einer weltlichen Glückseligkeit deuten zu können, und das kollektivistische Solidaritätsgefühl der Nation war wiederum zu stark, um die Glückseligkeit anders als im Bilde eines nationalen Gottesreiches vorstellig machen zu können. Auch als die Verzögerung in der Erfüllung dieser Erwartungen dazu drängte, in jenseitiger individueller Fortdauer und Auferstehung eine individualistische Ergänzung der kollektivistischen Hoffnungen zu suchen, blieb doch das nationale Gottesreich das unverrückte Endziel, zur Theilnahme an welchem die individuelle Lebensfortsetzung nur als Mittel dienen sollte.

Hiernach ist das Leiden des Gottesknechtes nur ein zeitweiliges, vorübergehendes, das nur als Mittel dient, ihn zum Vollgenuss alles Glückes zu führen; damit schwindet aber für das Volk die Tragik des Processes, wenn sie auch für die einzelnen Märtyrer bestehen bleibt, welche für das Heil der künftigen Geschlechter als Opfer gefallen sind. National betrachtet wird das Trauerspiel zum Versöhnungsdrama; die Tragödie sinkt zum blossen Rührstück herab, an dessen Schluss sich das Laster erbricht und die Tugend zu Tisch setzt. Dass das Martyrium des Heroenthums eine e w i g e Wahrheit ist, die sich mit der Steigerung der Kulturentwickelung in immer wachsendem Maasse offenbaren muss, dafür mangelt den Propheten jedes Verständniss; dass die Freudigkeit in dem Schmerzenskampf um Gotteswillen unabhängig ist von jeder Hoffnung auf künftige positive Ablohnung der Kämpfer oder ihrer lieben Angehörigen, davon fehlt ihnen jede Ahnung. In dieser Hinsicht steht also die germanische Idee eines tragischen Weltprocesses thurmhoch über der israelitischen Idee des leidenden Gottesknechtes, und auch die unendliche Trauer des Buddhismus mit seiner wehmüthig

resignirten Vernichtungssehnsucht ist ihr ideell weit überlegen, wenngleich in praktischer Hinsicht die erstere wegen ihres historischen Realismus zunächst günstigere Konsequenzen geliefert hat als der durch quietistischen Nihilismus sich selbst depotenzirende Buddhismus.

Ueberblicken wir das Gesammtergebniss der prophetischen Reform, so stellt sich folgendes Bild dar. Der naturalistische Henotheismus des Judenthums wird in der partikularistischen Exklusivität seines Hauptgottes zum nationalen Monotheismus verschärft, welcher idealiter universaler Monotheismus sein will, es aber realiter erst in der Zukunftsperspektive der Vollendungszeit, und zwar nur durch die Weltherrschaft der nationaljüdischen Theokratie, werden kann. Dieser Monotheismus sucht das Wesen der Gottheit mehr und mehr über sinnliche Schranken hinauszurücken, ohne jedoch den Begriff der Absolutheit schon zu erreichen; er vergeistigt und versittlicht den Gottesbegriff, ohne ihn jedoch völlig zu denaturiren. Der Begriff der anthropopathischen Persönlichkeit erscheint als die angemessene Form dieses geistig-sittlichen, aber noch nicht absoluten Gottes; diese Persönlichkeit ist aber keine schlechthin transcendente, weil der naturalistische Begriff des Geistes als Weltäthers oder Gottesodems die Immanenz der göttlichen Substanz in allen lebenden Wesen als des geistigen Lebensprincips derselben sicherstellt. Die Probleme der Vereinbarkeit von Absolutheit und Persönlichkeit, Persönlichkeit und Immanenz sind also hier noch gar nicht zum Bewusstsein gelangt, weil weder mit der Absolutheit noch mit der Geistigkeit Ernst gemacht ist, und der Begriff der Persönlichkeit noch keine streng begriffliche, sondern eine mehr poetisch-phantasiemässige Bedeutung hat. Deshalb muss diese Stufe des religiösen Bewusstseins als „primitiver Monotheismus" bezeichnet werden; denn sie enthält die verschiedenartigsten Keime in sich, die sich nach mannigfachen Richtungen entwickeln konnten.

Ueberhaupt besteht hier noch kein Bedürfniss nach theoretischer Klarstellung der vorstellungsmässigen Voraussetzungen des religiösen Verhältnisses; das ganze Interesse koncentrirt sich auf die praktische Seite dieses Verhältnisses. Der Haupttheil der reformatorischen Energie erschöpft sich an dem Kampf gegen die Anbetung anderer Götter und gegen die Verehrung des Nationalgottes in einer seinem Wesen unangemessenen Gestalt, und in dieser Hinsicht muss die Leistung der Propheten für spätere Zeitalter antiquirt erscheinen. Der Rest ihrer

Energie richtet sich auf die Versittlichung des Volkes analog den gleichzeitigen Bestrebungen hervorragender Geister in anderen Kulturvölkern, und in specifisch religiöser Hinsicht auf die Ausbildung einer historischen Weltanschauung im Sinne einer providentiellen Volks- und Menschheitserziehung. Die Anknüpfung an die Reminiscenzen der Vorzeit und an den nationalen Begriff des Bundes zwischen Gott und Volk zeichnet dieser Weltanschauung ihre Grundlinien vor und dient ihr ebenso sehr zur Stütze und Förderung, wie er ihr zur Schranke und Fessel wird; ihren Höhepunkt erreicht diese Weltanschauung in dem Ideal der universalmonotheistischen Vollendungszeit und in der tragischen Idee des leidenden Gottesknechtes für die Zwischenzeit. Neben der kollektivistischen Auffassung von Schuld und Sühne im Sinne nationaler Solidarität laufen unvermittelt die Entwickelungsanfänge einer individualistischen Vertiefung des persönlichen Schuldgefühls und Versöhnungsbedürfnisses einher; für die Befriedigung des letzteren erscheint durch den Gnadenstand des Volkes Israel und aller seiner Glieder im Bundesverhältniss und durch das langmüthige Erbarmen Jahos mit der menschlichen Schwachheit ausreichend gesorgt. Das Wissen von Jaho und seinem Verhältniss zu seinem Volke ruht noch — wie allerwärts vor Entstehung von Offenbarungsreligionen — auf dem gemeinsamen, von den Vätern überlieferten Volksglauben; eine Offenbarung tritt zunächst nur ein zur Bekundung der Ziele und Wege der göttlichen Weltregierung, ist aber, so weit sie besteht, eine lebendige Offenbarung durch den göttlichen Geist an die auserwählten Lebenden, nicht eine in todter Schrift fixirte Offenbarung der Vergangenheit.

Es ist klar, dass diese Stufe nur einen geschichtlichen Uebergang bilden konnte von dem naturalistischen Henotheismus zu einem durchgebildeten Monotheismus; denn die Kraft und Glaubensgewissheit ebenso wie die Unbekümmertheit um die zu bewältigenden Probleme konnte nur so lange fortdauern als der Kampf gegen die zu überwindende Stufe die Aufmerksamkeit des Gedankens und die Energie des Willens vollauf in Anspruch nahm. Das Prophetenthum lebte und webte recht eigentlich in und durch die Abgötterei und den Götzendienst seines Volkes, im Gegensatz zu welchen es seine Mission in der Durchführung des exklusiven Jahokultus erkannt hatte; in dem Maasse als ihm die Erfüllung dieser Aufgabe gelang, verdorrte die Wurzel, aus der es Nahrung sog, und nach Herstellung eines rein jahistischen

jüdischen Staatswesens musste es nothwendig absterben.[1]) Nun erst konnte sich zeigen, welcher Bau auf dem von der prophetischen Reform gelegten Fundament sich aufführen liess; die Bauleute aber, welche ihn aufführten, waren nicht mehr begeisterte Wahrsager und fanatische Demagogen, sondern organisirende Obere des neuen, politisch unselbstständigen Gottesstaates, d. h. Priester.

2. Die Gesetzesreligion, oder die Religion der Heteronomie.

a) Der Mosaismus.

Das Ansehen, welches das Prophetenthum beim Volke erlangt hatte, konnte von dem levitischen Priesterthum nur mit Missgunst und Sorge um die eigene Stellung betrachtet werden; nicht nur direkt wurde das Priesterthum in die zweite Reihe des religiösen Interesses gedrängt, sondern indirekt sah es seine Existenz bedroht durch die Geringschätzung des Opferdienstes, welche die Propheten predigten. Insbesondere nach den grossen Erfolgen des Jesajah musste es den Leviten klar werden, dass es eine brennende Frage für ihr Standesinteresse sei, etwas Positives für Wahrung desselben zu thun, da mit blosser Feindseligkeit und kleinlicher Gehässigkeit gegen solche Propheten nichts auszurichten war; die religiös afficirbaren Gemüther im Priesterstande mochten sich selbst wider Willen von der Grossartigkeit der prophetischen Predigt ergriffen fühlen, und die Klügeren mochten einsehen, dass ihr Stand nur dann hoffen dürfe, seine Stellung gegen das Prophetenthum zu wahren, wenn er dessen positive reformatorische Ideen sich selbst aneigne.

Den Jahopriestern konnte in der That nichts erwünschter kommen als die Proklamirung des nationalen Monotheismus des Jaho durch die Propheten; schwieriger war schon die Aneignung der Idee eines bildlosen Jahodienstes, indessen lagen die Vortheile, welche dem Jahomonotheismus aus der Bekämpfung allen und jeden Götzendienstes erwachsen mussten, zu sehr auf der Hand, um nicht zur Ueberwindung dieser Schwierigkeiten anzuspornen. Die geschichts-philosophische und religiös-ethische Ausbildung, welche die Bundesidee durch die

[1]) Ps. 74, 9; 1. Makk. 9, 27.

Propheten erfahren hatte, konnte ebenfalls leicht acceptirt werden; aber es lag dem Priesterthum näher, diese Idee nach rückwärts durch historische Unterlagen autoritativ zu stützen, als sie nach vorwärts im Sinne der prophetischen Zukunfts-Ideale auszumalen. Den prophetischen Forderungen nach Vertiefung der Sittlichkeit und nach Verinnerlichung des religiösen Bewusstseins konnte die Berechtigung nicht abgesprochen werden, aber es war Aufgabe des Priesterthums, dafür Sorge zu tragen, dass diese Vertiefung und Verinnerlichung ohne Schädigung der priesterlichen Standesinteressen, d. h. des Opferdienstes und Ceremonienkultus, vor sich gehe.

Um diese Vereinigung sicher zu stellen, schien es geboten, gegenüber der von den Propheten vertretenen religiösen Freiheit das autoritative Princip sicher zu stellen, d. h. sowohl die innerlichen wie die äusserlichen Postulate des religiös-sittlichen Volksbewusstseins ausdrücklich mit der Autorität geoffenbarter göttlicher Gebote auszustatten. So lange das Volk sich reflexionslos der religiösen Sitte unterordnete, genügte die unwillkürliche Projektion des Inhaltes derselben in eine heteronome Form; sobald es sich darum handelte, einerseits religiöse Reformen im Sinne eines bildlosen Monotheismus gegen abweichende Sitten zur Durchführung zu bringen, und andererseits den im Prophetenthum erwachenden religiösen Subjektivismus einzudämmen, musste die heteronome Form als solche ausdrücklich hervorgekehrt und zum bestimmenden Princip für den Inhalt erhoben werden. Diese Hervorkehrung der Heteronomie war aber auch nicht bloss aus äusseren Zweckmässigkeitsgründen gefordert, wenngleich diese für das Bewusstsein und die Reflexion der jerusalemitischen Priesterschaft im Vordergrund stehen mochten; sie war ebenso sehr durch innere sachliche Gründe bedingt, nämlich dadurch, dass der Gottesbegriff durch die Propheten in eine Gestalt gegossen worden war, welche die Heteronomie der religiös-sittlichen Vorschriften gradezu als sein Korrelat verlangte.

Die Vergeistigung und Versittlichung des Nationalgottes war in Israel wie in den übrigen Kulturstaaten im siebenten Jahrhundert weit genug vorgeschritten, um der Beziehung heteronomer Gebote auf denselben keine sachlichen Schwierigkeiten mehr in den Weg zu legen und derselbe Trieb zur schriftlichen Fixirung der religiösen und ethischen Volkssitte in Gestalt einer göttlichen Gesetzgebung, welcher in Aegypten zu dem Kanon der hermetischen Schriften, in

Indien zum Gesetzbuch des Manu, in Persien zum Avesta geführt hatte, machte sich auch in Israel geltend. Aber anderwärts schien der einheitliche Inhalt der Sitte der Göttervielheit zu widersprechen, und es wollte nicht recht stimmen, dass nur ein Gott sich mit der Gesetzgebung befasste, während doch viele in gleicher Weise sich mit der Erhaltung der sittlichen Weltordnung bemühten; diese Schwierigkeit fiel hier fort, wo nur ein einziger Gott in den Process der Vergeistigung und Versittlichung so weit eingetreten war, um ebenso wohl Urheber wie Wächter der sittlichen Weltordnung sein zu können. Wo der Glaube an eine Vielheit geistiger und sittlicher Götter bestand, musste sich unwillkürlich die Ahnung aufdrängen, dass die sittliche Weltordnung eine über den Göttergestalten thronende und sie ebenso wie die Menschen durchdringende und beherrschende Idee sei, wie am deutlichsten das Beispiel der germanischen, in geringerem Grade dasjenige der hellenischen Religion zeigt; wo hingegen die Vielheit der Götter zu einer einzigen göttlichen Persönlichkeit zusammenschrumpft, da wird die Idee der sittlichen Weltordnung so ganz von dieser einen göttlichen Persönlichkeit absorbirt, dass sie nur noch als ein Ausfluss ihrer Weisheit und Heiligkeit erscheint. In Aegypten und Indien war die höchste, absolute Gottheit ein allen endlichen Beziehungen entrücktes Wesen, das durch seine Absolutheit und Unpersönlichkeit verhindert war, die anthropopathischen Funktionen eines seinen Willen offenbarenden Gesetzgebers zu übernehmen, so dass diese Funktionen von einem Untergott ausgeübt werden mussten; in Israel war die Tendenz zur Absolutheit niedergehalten von der anthropopathischen Durchbildung der geistig-sittlichen Persönlichkeit Jahos, welcher seinem Bundesvolk seinen Willen offenbaren musste und kaum anders als in der Form heteronomer Gebote offenbaren konnte.

In Aegypten und Indien war das Gottesreich in der idealen Gestalt eines metaphysischen Makrokosmos gedacht, in Israel dagegen als realistisch-irdische Oberherrschaft des Bundesvolkes über die andern Völker; Jaho galt also hier als theokratischer König im eigentlichsten Sinne des Wortes und musste als solcher nicht bloss die Funktionen des Heerführers (Schlachtengottes) und Richters (Schicksalsgottes), sondern auch die des Gesetzgebers erfüllen. Er steht seinem Volke genau so gegenüber wie ein absoluter Herrscher im Orient es damals that und heute noch thut; er gilt als Quelle des Rechts durch die Gesetze, welche er als Rechtsordnung verkündet. Die despotische

Unfreiheit orientalischer Völker in Bezug auf ihre weltlichen Herrscher lässt den Begriff eines andern Verhältnisses zu dem göttlichen Volksfürsten gar nicht aufkommen; ist Jaho einmal als einziger Volksgott und zugleich als persönlicher im Himmel thronender König des Volkes Israel anerkannt, so ist es selbstverständlich, dass er Gebote und Gesetze erlässt mit schlechthin verbindlicher Kraft. So lange der Monotheismus als Glauben an einen persönlichen Gott dauert, kann er gar nicht umhin, den Inhalt der Forderungen des religiös-sittlichen Bewusstseins als geoffenbarten Inhalt des göttlichen Willens, d. h. als heteronomes Gesetz anzuschauen; alle nebenher angeführten begünstigenden Umstände wirken nur als zufällige geschichtliche Beihilfen, um dieser monotheistischen Grundidee zur Realisirung zu verhelfen, können dann aber, nachdem sie diesen Dienst verrichtet haben, ruhig fortfallen, ohne die aus sich selbst ihre Kraft schöpfende Grundidee zu schwächen.

Die Propheten sind selbst von dieser Heteronomie durchdrungen, aber sie sehen sich als die berufenen Mittler zur lebendigen fortlaufenden Offenbarung des göttlichen Willens an, legen auf die Ceremonien wenig Werth, behandeln die einfachen Postulate des sittlichen Bewusstseins als selbstverständliche, keiner besonderen Offenbarung bedürftige Dinge, und beschränken darum die zu offenbarende Heteronomie mehr auf specielle Weisungen von Fall zu Fall, welche auf die providentielle Erziehung des Volkes Israel in seiner Geschichte Bezug haben. Das Levitenthum hat das Interesse, diese prophetischen Mittler der Offenbarung bei Seite zu drängen, und darum die göttliche Willensverkündigung von Fall zu Fall durch eine ein für alle Mal geltende, alle besonderen Fälle unter sich befassende Gesetzgebung zu ersetzen, in welcher einerseits auch dem Ceremonialgesetz der Platz gewahrt wird, der ihm der religiösen Volkssitte nach zukommt, und in welcher andererseits die flüssigen religiösen und ethischen Bestimmungen der prophetischen Reform dogmatisch fixirt und in systematischen Zusammenhang gebracht werden. So wird der ganze Inhalt des religiös - sittlichen Bewusstseins dem Princip der Heteronomie unterstellt, dieses Princip also auch wirklich für das Bewusstsein zum Princip erhoben, und damit ein principieller Schritt über den Standpunkt des Prophetenthums hinaus gethan, den dieses aus sich allein nicht zu thun vermochte.

Das Prophetenthum befindet sich noch in demselben Maasse in

der Schwebe zwischen Heteronomie und autonomer Bestimmung aus der Immanenz des göttlichen Geistes, als es sich in der Schwebe zwischen Theismus und Naturalismus hält; so weit es naturalistisch ist, weiss es den Frommen getrieben vom heiligen Geist, d. h. von dem Weltäther als Lebensprincip, der ihn physisch durchdringt, — so weit es theistisch ist, weiss es diesen Geist als blossen Sendling (Engel) des persönlichen Gottes, der ihm das heteronome Geheiss des letzteren offenbart, und betrachtet es die nichtinspirirte Masse des Volkes als bestimmt zum blinden Glauben und zur demüthigen Unterwerfung unter die von den Propheten verkündeten Befehle Gottes. Das Prophetenthum proklamirt also auch die Heteronomie für das nichtinspirirte Volk, und kennt die Schwebe zwischen Heteronomie und Autonomie eigentlich nur für sich als eximirten, von Gott berufenen Stand; das Levitenthum, das von diesem Stande nichts wissen will, lässt allein die Heteronomie für das Volk bestehen, setzt aber an Stelle der prophetischen lebendigen Offenbarung von Fall zu Fall die ein für alle Mal fixirte und dogmatisirte Offenbarung, die sie dem Volksglauben zu Liebe auf einen Propheten der Vergangenheit als Offenbarungsmittler stützen und zurückbeziehen muss.

Der lebende Prophet kann sich täuschen über das, was göttliche Eingebung ist, er kann sogar durch einen trügerischen Geist von Gott getäuscht werden; nur der Prophet vergangener Zeiten steht über alle Kritik und Zweifel erhaben da, und darum eignet nur er sich zum Träger der Gesetzes-Offenbarung im Sinne principieller Heteronomie. Die Thätigkeit des lebenden Propheten wird hierbei auf das Zeugniss beschränkt, dass das priesterlich fixirte Gesetz in der vorgelegten Gestalt wirklich Gottes Wort sei, also nicht mit Unrecht einem grossen Propheten der Vergangenheit zugeschrieben werde; für die späteren Geschlechter fällt dieser Akt der prophetischen Verifikation ebenso wie derjenige der prophetischen Emanation in die Vergangenheit, und die todte Schriftoffenbarung tritt an die Stelle der lebendigen prophetischen Weissagung. So wird nominell dem Prophetenthum als Offenbarungsmittler Rechnung getragen, thatsächlich jedoch dasselbe durch die heilige Schrift ersetzt, deren Abfassung ebenso wie ihre Auslegung Sache der priesterlichen Schulweisheit ist; die auf Moses zurückgeführte Gesetzesoffenbarung, oder kurz der Mosaismus, tritt nach mehrhundertjährigem Ringen an die Stelle der Prophetenreligion.

Es wäre ein völliges Verkennen des Entwickelungsganges des religiösen Bewusstseins, wenn man in diesem Uebergang von der Prophetenreligion zum Mosaismus einen Rückschritt sehen wollte. Die Prophetenreligion enthält ja freilich mehr Keime, als im Mosaismus zur Entwickelung gelangt sind; aber es ist nicht zu verlangen, dass die nächsthöhere Entwickelungsstufe alle Keime der vorhergehenden auf einmal zur Entfaltung bringen solle. Diese Forderung wäre gradezu ungereimt; denn was sich im embryonalen Zustande noch friedlich mit einander verträgt, das tritt im entfalteten Zustande oft in unvereinbaren Widerspruch zu einander, so dass die eine Seite nothwendig der andern weichen muss. Die verschiedenen Keime müssen nach einander auf verschiedenen Stufen zur Entwickelung gebracht werden; die nächsthöhere Stufe aber hat ihre geschichtliche Aufgabe erfüllt, wenn sie die principiell wichtigsten und reifsten Keime zur Entfaltung bringt. Dies hat der Mosaismus mit den embryonalen Ideen der Prophetenreligion wirklich gethan; er hat den bildlosen Monotheismus dogmatisirt und den von diesem korrelativ geforderten Standpunkt der Heteronomie zum praktischen religiösen Princip erhoben. Dies waren die entscheidenden Punkte der Prophetenreligion, nämlich diejenigen, in welchen dieselbe sich theoretisch über den paganistischen Eudämonismus erhob, und zugleich diejenigen, welche am reifsten zur Fruchtentfaltung vorgeschritten waren. Dagegen war das Princip der Gottinnigkeit, der Immanenz des göttlichen Geistes im Menschen einerseits mit abergläubischer Mantik verknüpft geblieben und andrerseits an naturalistischen metaphysischen Voraussetzungen (der Identität von Weltäther und Gottesgeist) haften geblieben, so dass die Zurückdrängung dieser Seite zunächst auch dann im Interesse des Fortschritts gelegen hätte, wenn sie nicht mit dem Grundprincip des transcendenten Persönlichkeits-Monotheismus im Widerspruch gestanden hätte.

Dass dabei eine gewisse Veräusserlichung des religiösen Verhältnisses mit in den Kauf genommen wurde, ist freilich wahr; aber man muss bedenken, dass es sich zunächst darum handelte, die reformatorischen Grundideen einer prophetisch begeisterten Minderheit zum Gemeingut eines ganzen Volkes zu machen, um sie vor völligem Wiederuntergang zu bewahren, und dass dabei eine Seite derselben preisgegeben werden musste, die auf der Grundlage der israelitischen Anschauungen und Kulturzustände selbst in einer verschwindenden

Minderheit sich nur als ausnahmsweises und nach einigen Jahrhunderten wieder verschwindendes Phänomen hatte produciren können. Wir werden sehen, wie diese Seite der Prophetenreligion nach vollendeter Durchbildung des Mosaismus von der jüdischen Spekulation, sowie vom Essäismus und Christenthum wieder aufgenommen wird und eben dadurch den Widerspruch mit dem System des reinen abstrakten Monotheismus ans Licht stellt, und dazu führt, den Rahmen dieses Systems zu sprengen; vorläufig haben wir anzuerkennen, dass der Mosaismus die allein folgerichtige zunächst geforderte Entwickelungsstufe der Prophetenreligion darstellt.

Die historische Bedeutung des Mosaismus liegt nicht darin, dass er Offenbarungsreligion oder Religion des Gottesreiches ist, — denn beides waren lange vor ihm die ägyptische, indische und persische Religion in weit idealerer und durchgebildeterer Gestalt — sondern lediglich darin, dass er Monotheismus ist, und die Ideen der Offenbarung und des Gottesreiches auf monotheistischer Basis entwickelt. Die historische Bedeutung des Monotheismus liegt aber wiederum ausschliesslich darin, dass er allein im Stande ist, das Princip der Heteronomie zum praktisch alleinherrschenden religiösen Princip zu machen; und der praktische Werth des Princips der Heteronomie liegt wiederum darin, dass bei aktiven Völkerschaften, welche nicht zur Selbstzerstörung des Eudämonismus durch quietistischen Desperatismus prädisponirt sind, dieses Princip das einzige ist, welches den Eudämonismus principiell zu überwinden und dadurch einer späteren Entfaltung der sittlichen Autonomie die Bahn zu bereiten vermag. Die Heteronomie ist im Völkerleben wie im Leben des Einzelnen die nothwendige Durchgangsstufe von naiver Zuchtlosigkeit zu sittlicher Selbstzucht, vom Eudämonismus zur ethischen Autonomie, und darum ist die diesem praktischen Princip korrespondirende theoretische Stufe des Monotheismus der unerlässliche Durchgangspunkt zwischen heidnischer Befangenheit des religiösen Bewusstseins in den Banden des allgemeinen Naturlebens und vollendeter Gottinnigkeit in der Immanenzreligion des absoluten Geistes.

Es ist ja wahr, dass alle auf Vergeistigung abzielenden Naturreligionen auch irgend welches Moment darbieten, das in vollendeter Durchführung zur Ueberwindung des Eudämonismus gelangen müsste; aber sie alle haben solches Moment nur unwillkürlich und ohne es zu dem Eudämonismus in bewussten Gegensatz zu stellen, oder gar dem-

selben principiell überzuordnen; im Mosaismus hingegen tritt die Heteronomie als maassgebendes höchstes und letztes Princip an die Spitze und lässt dem Eudämonismus nur so viel Spielraum, als er innerhalb der Ausführung der Heteronomie zu finden vermag. In Aegypten ist der unmittelbare irdische Eudämonismus durch einen transcendenten ersetzt und diesem Gegensatz religiöse Bedeutung beigelegt; dadurch wird allerdings ein gewisser Vortheil erreicht, aber doch auch der Nachtheil herbeigeführt, dass die Erkenntniss des Gegensatzes von Eudämonismus und Heteronomie und die Nothwendigkeit der Unterordnung des ersteren unter die letztere verdunkelt und erschwert wird. In Persien wirkt der Auferstehungsglaube ähnlich; überdies ist aber dort eine durchgehende Vermischung und Verwechselung des Sittlichen und Natürlichen, Guten und Nützlichen, Tugendhaften und Angenehmen der maassgebende Gesichtspunkt, so dass eine Erkenntniss des Gegensatzes zwischen beiden gleichsam geflissentlich perhorrescirt wird.

Im Mosaismus tritt zum ersten Mal die Heteronomie völlig selbstständig als Princip auf. Der Spielraum des Eudämonismus ist schon dadurch sehr beschränkt, dass weder Unsterblichkeit der Seele noch Auferstehung angenommen wird; Wohl und Uebel sind nicht wie in Persien mit Tugend und Frevel identisch, sondern nur äusserlich durch göttliche Bestimmung mit denselben in pädagogischer Absicht verknüpft; die Verheissungen von Lohn und Strafe sind nicht der wesentliche Inhalt des Gesetzes, sondern ein blosses Anhängsel desselben, das den Zweck hat, ihm grössere Motivationskraft zu verleihen; der Eudämonismus wird also hier von dem Range eines begründenden Principes der Sittlichkeit zum psychologischen Motiv der Unterwerfung unter das Princip der Heteronomie herabgesetzt. Im Princip verlangt Jaho Gehorsam gegen seine Worte, weil er als der einzige Gott, der Gott aller Götter berechtigt ist, Gehorsam von seinen Geschöpfen zu fordern, und selbst die Propheten fassen das Verhältniss nicht anders auf, indem sie dem äusserlichen Opfer- und Ceremoniendienst immer nur den *Gehorsam* gegen Gottes Worte als das Innerliche gegenüberstellen;[1]) um aber den Menschen den ohnehin geschuldeten Gehorsam zu erleichtern, stellt er sie vor die Wahlentscheidung: Gehorsam *und* Segen oder Ungehorsam *und* Fluch.[2]) Die angeknüpften Verheissungen und Drohungen sollen Gottvertrauen beziehungsweise Gottesfurcht

[1]) 1. Sam. 15, 22; Jer. 7, 23. [2]) 5. Mos. 30, 15—20.

erzeugen, und diese wiederum sollen den Gehorsam gegen Gottes Worte hervorbringen oder stärken.

Jaho hat die Welt nicht geschaffen, um die Geschöpfe glücklich zu machen, sondern um seine Herrlichkeit zu offenbaren, was durch die Nachbildung seiner Heiligkeit in dem durch das Gesetz vorgeschriebenen heiligen Wandel der Menschen geschieht; nur um die Menschen willfähriger zu solchen Werkzeugen der Offenbarung seiner Herrlichkeit zu machen, nur zu diesem Zweck knüpft er an die Erfüllung seines Gesetzes die Verheissung aller möglichen irdischen Segnungen, an die Widerspenstigkeit gegen dasselbe die Androhung des schlimmsten Unheils.[1]) Verheissung und Drohung treffen das Volk als Ganzes in der Kontinuität seiner Generationen betrachtet; der Einzelne kommt immer nur als Glied des Volksganzen in Betracht, und dem religiösen Individualismus der Propheten ist im Mosaismus kein Platz gegönnt. Der Eudämonismus des Einzelnen wird in echt antiker Weise zu Gunsten eines socialen Eudämonismus des Volksthums depossedirt; dadurch allein wird der Glaube an jenseitige Belohnung und Bestrafung des Einzelnen entbehrlich, zugleich aber auch die Unterordnung des Eudämonismus unter das Princip der Heteronomie erleichtert, weil der Socialeudämonismus niemals eine so elementare instinktive Gewalt besitzt wie der Egoismus. So bleibt auch die Idee des Bundes zwar bestehen, aber sie wird nur Hilfsmittel neben und unter dem Princip der Heteronomie, und ist nicht mehr genetisches Princip der Gerechtigkeit von Gott und Volk wie in alter Zeit.

Jaho ist an und für sich, seinem Wesen und seiner Natur nach, zur geistig sittlichen Persönlichkeit, also zum heiligen und gerechten Gott emporgestiegen, und weil er das ist, will er, dass auch seine Geschöpfe heilig und gerecht seien, die er zu seinem Ebenbilde erschaffen; um das werden zu können, bedürfen sie seiner Anleitung, und diese Anleitung ist das geoffenbarte Gesetz. Er könnte ihnen das Gesetz geben und dessen Beobachtung einfach befehlen; im Princip wäre das genügend. Um aber den Erfolg sicherer zu stellen, fügt er Drohungen und Verheissungen hinzu, und die Summe dieser hinzugefügten Drohungen und Verheissungen, die zunächst an das auserwählte Volk gerichtet sind, ist der Bund. Das eigentlich Verpflichtende am Gesetz ist also lediglich der göttliche Wille, principiell verbindlich ist

[1]) 5. Mos. 28—30.

es als Gebot Jahos, und die Hinzufügung der Drohungen und Verheissungen soll nur der menschlichen Schwachheit die Erfüllung der Verpflichtungen erleichtern helfen, welche ihm durch Offenbarung des göttlichen Willens auferlegt sind. An der Einschmuggelung eudämonistischer Motive in den psychologischen Process kann dabei noch kein Anstoss genommen werden, weil es hier noch lediglich auf die Legalität des Verhaltens im äusserlichen Sinne ankommt, auf die Art und Weise der psychologischen Genesis des gesetzgemässen Willens aber noch nicht reflektirt wird. In der Ausmalung der Drohungen eignet sich der Mosaismus zwar die Schreckbilder der prophetischen Busspredigt an,[1]) hält sich aber in Betreff der Verheissungen auf dem sicheren Niveau unbestimmter Allgemeinheit, ohne sich für die überschwenglichen prophetischen Träume einer künftigen Reichsherrlichkeit und einer idealen Vollendungszeit zu engagiren;[2]) der mehr nüchterne Sinn der praktischen Leviten macht hier seinen Unterschied von der träumerischen Exaltation der Propheten geltend.

Der Mosaismus entwickelte sich in zwei Hauptphasen, zunächst in der einfacheren Gestalt des vorexilischen Gesetzbuches und später in den ersten Generationen nach der Rückkehr aus dem Exil. Zwischen beide Zeitpunkte fällt das stille aber unablässige Ringen gegen das Prophetenthum, welches seinen Abschluss mit dem letzten grossen Propheten, dem Priester Ezechiel findet; dieser nämlich durchtränkt ebenso den prophetischen Standpunkt mit dem Geiste levitischer Gesetzlichkeit, wie das vorexilische Gesetzbuch den levitischen Standpunkt mit dem Geiste der prophetischen Reformen durchtränkt hatte, und bereitet damit dem ersten grossen Schriftgelehrten Esra die Bahn, dessen Schule den Kanon der alttestamentlichen Offenbarung geschaffen hat.

Das vorexilische Gesetzbuch stellt den Mosaismus im Flügelkleide dar; alle wesentlichen Grundzüge seiner späteren Physiognomie sind bereits vorhanden und es fehlen nur die Runzeln und Furchen, die Kanten und Ecken des gereiften Antlitzes. Deshalb ist dieses auch hinsichtlich der Architektonik des Aufbaues und der Gewalt der Sprache hervorragende Buch von besonderem Interesse. Es wird dem Moses als ein seine Lebensarbeit zusammenfassendes Vermächtniss an sein Volk in den Mund gelegt.

[1]) 5. Mos. 28—30. [2]) 5. Mos. 30, 1—10.

Moses ist eine Idealgestalt des israelitischen Glaubens jener Zeit, wie Christus eine des christlichen Glaubens ist; wenn aber bei letzterem die historische Persönlichkeit unzweifelhaft ist, mit welcher diese Idealgestalt verschmolzen wurde, so kann man von ersterem nicht das Gleiche sagen. Gewiss werden die aus Aegypten ausziehenden Israeliten unter irgend welchen Führern gestanden haben, aber es scheint doch sehr fraglich, ob sich wirklich historische Reminiscenzen dieser Art erhalten haben, oder ob nicht erst zu Gunsten einer historischen Anlehnung der später konstruirten Idealgestalt eines urthümlichen Propheten nachträglich solche Pseudoreminiscenzen rekonstruirt worden sind. Sind doch sogar noch die meisten überlieferten Namen von Richtern nicht auf historische Personen, sondern auf mythische Heroen zu beziehen, und selbst den drei ersten israelitischen Königen könnte vor dem Forum einer geschärften historischen Kritik leicht ein ähnliches Schicksal widerfahren, wie dasjenige, welches den sieben römischen Königen widerfahren ist; da kann es nicht Wunder nehmen, wenn die Existenz einer so durchweg mit mythischen Zügen ausgeschmückten Figur, wie der des Moses, erheblichen Zweifeln begegnet und man geneigt ist, ihm ebenso wie den Patriarchen eine bloss typische, ideale Bedeutung zuzugestehen. Indessen ist die Entscheidung dieser Frage völlig gleichgültig; denn wenn er wirklich existirt hätte, und wenn er wirklich beim Auszug aus Aegypten eine religiös-reformatorische Thätigkeit entfaltet hätte, so hätte diese doch sicherlich nur in einer national-semitischen Reaktion gegen das Aegypterthum, also in einer Restitution des semitischen Seth- oder Elschaddai-Kultus im Gegensatz zu den mehr oder minder adoptirten ägyptischen Götterkulten bestehen, aber nimmermehr um fast ein Jahrtausend dem geistigen Entwickelungsprocess des Volkes vorgreifen können.

Das vorexilische Gesetzbuch kann nicht vor der Mitte des siebenten Jahrhunderts entstanden sein, und erweist sich in jedem Zuge als Kompromiss des Levitenthums mit der grossartigen Reformthätigkeit des Jesajah und seiner Schule; wahrscheinlich hat erst die Ueberschwemmung Vorderasiens mit skythischen Reiterhorden i. J. 626 den Anstoss zur Abfassung desselben gegeben, wie denn auch die Schilderung des frechen Drängervolkes[1]) deutlich die frischen Eindrücke der ausgestandenen Leiden und der Eigenthümlichkeit der skythischen Raubzüge erkennen lässt.

[1]) 5. Mos. 28, 49—57.

An der Spitze des sechsten Kapitels (welches vielleicht ursprünglich den Anfang des Buches bildete), steht das monotheistische Dogma und die Forderung der Liebe zu dem einen Gott, als höchstes allein genügendes Gebot; es ist die klassische Proklamation des Monotheismus, welche deshalb wörtlich angeführt zu werden verdient: „Höre Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger Gott! Und Du sollst den Herrn, Deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen! Und diese Worte, die ich Dir heute gebiete, sollst Du zu Herzen nehmen, und sollst sie Deinen Kindern einschärfen und davon reden, wenn Du in Deinem Hause sitzest oder auf dem Wege gehest, wenn Du Dich niederlegst oder aufstehest, und sollst sie binden zum Zeichen auf deine Hand, und sollen Dir ein Denkmal vor Deinen Augen sein, und sollst sie über Deines Hauses Pfosten schreiben und an die Thore!“ [1]) An diesen Worten hat das Volk Israel wirklich festgehalten, und der Fanatismus des abstrakten Monotheismus hat es aufrecht erhalten unter allen Leiden und Martern, die es um seines Glaubens willen erduldet; aus diesen Worten hat auch der Islam das Panier geschöpft, mit dem er zwei Drittheile der alten Welt erobert hat.

Dem Verbot der Abgötterei schliesst sich als zweites das Verbot des Bilderdienstes an, und hinter beiden folgt die Erklärung Jahos, dass er ein eifriger Gott sei, der die Missethat der Väter heimsucht über die Kinder bis ins dritte und vierte Glied, aber auch denen, die ihn lieben, Barmherzigkeit erzeigt bis ins vieltausendste Glied.[2]) Denn noch ist Jaho der Gott aller Götter,[3]) ein verzehrendes Feuer, also ein strenger und eifersüchtiger Gott;[4]) aber er ist doch schon zu einem Gott geworden, der sich finden lässt von denen, die ihn von ganzem Herzen und von ganzer Seele suchen.[5]) Die prophetische Innerlichkeit des religiösen Gefühls hat sich ein, wenn auch noch bescheidenes Plätzchen im Mosaismus zu erobern gewusst; das Gebot Jahos ist nicht verborgen, noch zu ferne, nicht unerreichbar hoch im Himmel, noch jenseits des Meeres, sondern ganz nahe im Munde des Frommen und in seinem Herzen als thaterzeugende Gesinnung,[6]) und alle Forderungen lassen sich zusammenfassen in derjenigen der Herzensreinheit oder der Beschneidung des Herzens.[7]) Aber diese Innerlichkeit dringt

[1]) 5. Mos. 6, 3—9. [2]) 5. Mos. 5, 7—10. [3]) 5. Mos. 10, 17. [4]) 5. Mos. 4, 24. [5]) 5. Mos. 4, 29. [6]) 5. Mos. 30, 11—14. [7]) 5. Mos. 10, 16.

nicht durch gegen die kollektivistische Aeusserlichkeit der heteronomen Werkgerechtigkeit und gegen das priesterliche Standesinteresse, welches die gegen die prophetische Reform reagirende religiöse Volkssitte schützt und stützt. Unmittelbar hinter das monotheistische Dogma der Propheten mit seinen Verboten der Abgötterei und des Bilderdienstes treten die levitischen Gebote der Scheu vor dem heiligen Gottesnamen und der Scheu vor den heiligen Gotteszeiten;[1]) aus ersterem entwickelte sich die abergläubische Furcht vor dem Gottesnamen und seinem Aussprechen, aus letzterem das System der Sabbathheiligung, welches von dem ganzen jüdischen Ceremonialgesetz der drückendste und am schwersten zu erfüllende Theil wurde.

Die übrigen unter den zehn Geboten*) sind sehr naheliegend für ein Volk von einfachen Verhältnissen; die Pietät gegen die Eltern und Volksältesten ist als Grundage der Familienordnung und patriarchalischen Staatsordnung eine Forderung heiliger Scheu; Leben, Ehe und Eigenthum geniessen den Schutz religiöser Sanktion; Lüge und Verleumdung ist nur insoweit verpönt, als sie in Gestalt eines falschen Zeugnisses vor der richtenden Gemeinde auftreten, weil sie so dem Nächsten Leben und Eigenthum kosten können; ebenso redet das zehnte Gebot nicht von der Strafbarkeit begehrlicher Gelüste überhaupt, an welche damals wohl noch kaum jemand dachte, sondern von rechtswidrigen Anschlägen, durch welche man sich unter dem Schein des Rechtes fremden Eigenthumes bemächtigen kann (z. B. Naboths Weinberg), denn nur so verstanden kann dieses Gebot Grundlage eines richterlichen Verfahrens gegen den Uebertreter werden. Diesen einfachen Grundzügen primitiver Sittlichkeit tritt aber mit gleichem Rechtsanspruch die Festordnung und der Priesterzehnt zur Seite; die Festordnung gipfelt darin, dass alles Volk an den drei

[1]) 5. Mos. 5, 11—15.

*) Es ist fraglich, ob der Dekalog in der ursprünglichen Fassung des vorexilischen Gesetzbuches bereits enthalten war, oder ob derselbe nicht erst bei der letzten Redaktion des Pentateuch als eine Wiederholung in dasselbe eingefügt ist, welche bei der letztwilligen Zusammenfassung der mosaischen Gesetzgebung nicht fehlen zu dürfen schien. Es spricht hierfür der Umstand, dass das Bundesbuch (2. Mos. 19—23) zu den älteren Stücken der mittleren Bücher des Pentateuchs gehört, und vielleicht eine mit dem vorexilischen Gesetzbuch gleichalterige Tradition einer andern Priesterschule darstellt; diese Gleichalterigkeit gestattet aber grade ohne Bedenken die Heranziehung des Dekalogs bei der Erörterung der ältesten Stufe des Mosaismus.

Hauptfesten vor dem hauptstädtischen Heiligthum erscheinen soll, aber nicht mit leeren Händen, sondern mit Opfergaben nach Maassgabe seines Vermögens,[1] — das Levitenrecht aber bestimmt genau die Theile der Opfergaben, die den Priestern zufallen, und die Ansprüche, welche sie sonst noch an Naturalleistungen von Seiten der Laien haben.[2] Für das Gerichtsverfahren werden einfache Vorschriften gegeben, welche den schlichten Kulturzuständen der Zeit entsprechen; die Blutrache bleibt z. B. Grundlage des Strafrechtsverfahrens, wird aber auf vorsätzliche Tödtung eingeschränkt;[3] die Polygamie und das Recht des Mannes zur Verstossung seines Weibes bleibt unangetastet, aber innerhalb dieses Rahmens sucht man dem schwächeren Geschlecht möglichsten Schutz angedeihen zu lassen.[4] Alle Rechtssatzung und Gerichtsordnung wird aber den Leviten als den geborenen Richtern unterstellt und die Gesetzesanwendung ihrer Interpretation unterworfen; der Hohepriester ist die oberste Berufungsinstanz, der bei Todesstrafe gehorcht werden muss.[5]

Da das Hauptinteresse der Jahopriester dahin ging, jeden anderen Kultus als den ihres Gottes zu verhindern, erfahrungsmässig aber die eheliche Vermischung und der intime Verkehr mit den Nachbarvölkern die Hauptgefahr der Abgötterei und des Götzendienstes in sich trug,[6] so richtete sich das Streben der levitischen Gesetzgeber im Verein mit der Tendenz der Propheten darauf, das heilige Volk Jahos von den Nachbarvölkern möglichst streng abzusondern, die Ehe mit Nachbarvölkern zu verwehren,[7] den Eintritt von Angehörigen feindlicher Volksstämme in die Volksgemeinde ganz zu verbieten und sogar die Aufnahme von Nachkommen befreundeter Völker erst in der dritten Generation zu gestatten.[8] Die Fremden, sofern sie das Land der Verheissung (ein nach Maassgabe der politischen Volkskraft dehnbarer[9] Begriff) inne haben, sollen ausgerottet werden,[10] ebenso wie jeder Israelit oder jede israelitische Stadt, die in Abgötterei verfällt.[11] Man soll zwar das Recht des Fremdlings nicht verletzen, der im Vertrauen auf das Gastrecht unter das Volk Israel gegangen ist,[12] aber man soll nicht sein Gutes suchen oder sein Glück befördern,

[1] 5. Mos. 16, 16—17. [2] 5. Mos. 18, 1—8; 26, 1—12; 14, 22—29. [3] 5. Mos. 19, 1—3. [4] 5. Mos. 22, 13—29; 24, 1—5; 21, 10—17; 25, 5—10. [5] 5. Mos. 17, 8—13; 19, 17; 21, 5. [6] 5. Mos. 7, 4. [7] 5. Mos. 7, 1—3. [8] 5. Mos. 23, 3—8. [9] 5. Mos. 20, 15. [10] 5. Mos. 7, 16—24; 20, 10—17; 25, 17—19. [11] 5. Mos. 17, 2—7. [12] 5. Mos. 24, 17—18.

sofern er zu einem feindlichen Volk gehört,[1]) und wo die Fremden kein Gastrecht schützt, soll man des religiösen Hasses gegen dieselben stets eingedenk bleiben.[2]) Gegen die Fremden ist Wucher nicht nur erlaubt,[3]) sondern es wird sogar als eine der Segnungen Jahos über sein Volk aufgeführt, wenn dasselbe ihm und seinen Geboten treu bleibt, dass es vielen Völkern (wucherisch) leihen wird, selbst aber von keinem zu leihen nöthig haben wird.[4])

Die Speisegesetze mit ihren verwickelten Vorschriften über Reinheit und Unreinheit[5]) trugen hier ebenso wie in Aegypten dazu bei, das heilige Volk von den unreinen Nachbarvölkern abzusondern; es zeigt sich hier der religiöse Ursprung jenes Absonderungsdranges der Israeliten, welcher den humanen Völkern des klassischen Alterthums so unangenehm an denselben auffiel und dazu führte, ihnen allgemeinen Menschenhass zuzuschreiben und sie selbst als das *odium generis humani* zu behandeln. Und in der That muss man zugestehen, dass abgesehen von einer Anstandsreverenz vor der Heiligkeit des Gastrechts[6]) sich im Mosaismus keine Spur einer Neigung findet, die innerhalb der Volksgemeinschaft ziemlich hoch entwickelten und sogar bis auf die Thiere sich erstreckenden Humanitätsideen[7]) auch auf die anderen Völker und deren Glieder auszudehnen; die übrigen Völker scheinen nach israelitisch-jüdischer Auffassung von Jaho nur zu dem Zweck geschaffen zu sein, um vom Volke Israel entweder ausgerottet und ausgeraubt, oder aber ausgebeutet zu werden. Hier zeitigt der nationale Partikularismus der Gottesidee und der geschichtlichen Weltanschauung seine ebenso unerfreulichen wie folgerichtigen praktischen Konsequenzen, welche sich, wie oben gezeigt, bis in das Bild der idealen Vollendungszeit hinein fortsetzen.

Indem der Hohepriester Hilkia das vorexilische Gesetzbuch dem König Josia vorlegte, und dieser nach Bestätigung desselben durch die Prophetin Hulda es zur Grundlage der Volksreligion erhob,[8]) wurden die Errungenschaften des Jesajah dem Volke gesichert, aber nur dadurch, dass zugleich das Levitenthum zu der für das ganze Volksleben bestimmenden Macht emporstieg. Der feierliche Bund des Jahres 621, in welchem König und Volk sich vor Gott auf das Gesetz

[1]) 5. Mos. 23, 6. [2]) 5. Mos. 25, 19. [3]) 5. Mos. 23, 20 (vgl. 15, 3). [4]) 5. Mos. 28, 12. [5]) 5. Mos. 14, 3—21. [6]) 5. Mos. 10, 18—19. [7]) Spr. Sal. 12, 10. [8]) 2. Kön. 22, 8—23,3.

Mose verpflichteten, ist der erste wirklich vollzogene Bundesschluss in der israelitischen Geschichte, der Geburtsakt der mosaischen Religion; alle früheren zahlreichen Bundesschliessungen, von welchen die heiligen Schriften berichten, sind blosse Rückwärtsverlegungen dieses historischen Bundesaktes in die Urgeschichte des Volkes, ebenso wie die Stiftshütte nur eine Rückwärtsverlegung des salomonischen Tempels ist. Ohne den festen Halt dieses Gesetzbuches würden die grossen Propheten im babylonischen Exil schwerlich im Stande gewesen sein, eine Gemeinde um sich zu sammeln, welche den Kern der Restauration lieferte; freilich würde auch das Gesetzbuch allein schwerlich den Muth und die Hoffnung des leidenden Gottesknechtes aufrecht erhalten haben, wenn die Propheten nicht die religiöse Begeisterung stets aufs Neue angefacht hätten.

Die Entbehrung des Tempels und des rituellen Opferkultus hatte eine dreifache Wirkung auf die Exilirten. Erstens nöthigte diese Entbehrung unwillkürlich zu einer gewissen Verinnerlichung des religiösen Gefühls und unterstützte die Propheten und Psalmendichter in ihren hierauf abzielenden Bestrebungen. Zweitens führte der Mangel eines einheitlichen Kultusmittelpunktes dazu, diejenigen symbolischen Zeichen der religiösen Gemeinschaft um so sorgsamer zu pflegen, welche sich unabhängig vom Nationalheiligthum pflegen liessen, also die Sabbathheiligung, die Speisegesetze und die beiden Sakramente der Beschneidung und des Passahmahles. Drittens endlich wurde durch die Entbehrung die Sehnsucht nach dem Entbehrten gesteigert und der Wunsch bestärkt, nach der erhofften Heimkehr den so lange vermissten nationalen Tempelkultus um so feierlicher wieder herzustellen. Die beiden letzten Wirkungen kamen ebenso sehr den levitischen Bestrebungen zu statten, wie die erste den prophetischen, und dieser Zusammenhang macht es erklärlich, dass schon während des Exils sich ein zweites Kompromiss zwischen beiden Richtungen herausbildete, in welchem zwar der fortgeschrittenen Vertiefung der Prophetenreligion Rechnung getragen wurde, in welchem aber dem levitischen Standpunkt in noch höherem Maasse das Uebergewicht eingeräumt wurde, als in dem ersten Kompromiss des vorexilischen Gesetzbuches. Die Verbannung aus dem Lande der Verheissung und die beständige Vernichtungsgefahr, in welcher die Religionsgenossenschaft der Verbannten schwebte, drängte gleichmässig dahin, die Reminiscenzen der Vergangenheit sorgfältig zu pflegen und mehr als bisher der Schrift

anzuvertrauen; so entstand die Chronik des Elohisten, wahrscheinlich in levitischen Kreisen, die dem Ezechiel nahe standen, und auch die schon früher niedergeschriebenen Bücher unterlagen jetzt einer erweiternden Ueberarbeitung, welche dazu bestimmt war, ihnen die noch nicht fixirten Erinnerungen einzuverleiben. Daneben entwickelte sich die Literatur der Propheten, der Psalmen und Sprüche.

Als Koresch, der Held von Osten, die Macht des babylonischen Reiches gebrochen hatte und von den Israeliten als Messias Jahos gefeiert wurde, da war es wesentlich das Gefühl für eine gewisse Verwandtschaft des religiösen Standpunktes, was die Sympathieen und Hoffnungen der Verbannten weckte und nährte und dem Sieger die Vermuthung erweckte, dass er sich durch die erflehte religiöse Restauration dieses standhaften Völkchens einen sicheren, wenn auch kleinen politischen Bundesgenossen in Westasien schaffen könnte. Die Uebereinstimmung in dem bildlosen Kultus des im siebenten Himmel thronenden Licht- und Himmelsgottes und in der priesterlichen Heteronomie liess zu Anfang beide Theile die grossen Verschiedenheiten zwischen polytheistischem Henotheismus und Monotheismus und zwischen dem Inhalt der beiderseitigen heteronomen Gebote übersehen oder doch unterschätzen, und erweckte Hoffnungen, welchen nothwendig eine baldige Enttäuschung folgen musste. Jedenfalls dauerte der Irrthum lange genug, um die sonderbarste Restauration zu installiren und ein kirchlich-politisches Gebilde unter Bedingungen ins Leben zu rufen, wie sie vorher und nachher in der Geschichte nie wieder aufgetreten sind.

Es blieben nämlich alle wohlhabend gewordenen, oder auf Wohlhabenheit ausgehenden, kurz alle weltlich gesinnten Nachkommen der einstmals Hinweggeführten in den neuen Wohnsitzen, die ihrem akkomodationsfähigen Temperament längst zur neuen Heimath geworden waren; nur die fanatischen Frommen, denen die Befriedigung religiöser Sehnsucht über allen weltlichen Vortheil ging, entschlossen sich zur Rückwanderung. Es waren nur einige vierzigtausend, welche in verschiedenen Zügen heimkehrten, unter ihnen eine verhältnissmässig grosse Zahl von Priestern; Fanatiker und Priester waren es also, welche die Physiognomie des neuen Gemeinwesens bestimmten, und der erste Akt dieses rücksichtslosen Fanatismus war die Verstossung aller inzwischen aus benachbarten Völkern zur Ehe genommenen Weiber.[1])

[1]) Esra 10.

Nur eine so zusammengesetzte Gemeinde war fähig, die Idee des wahren Zion zu verwirklichen und ein durchweg heiliges Volk im Sinne des mosaischen Gesetzes zu werden; hier zum ersten Mal im Leben des israelitischen Volkes fiel nach Ueberwindung der ersten Schwierigkeiten Religionsgemeinde und Volksgemeinde zusammen. Jetzt gab es keinen mehr, der an Abgötterei oder Götzendienst dachte: das Ideal des monotheistischen Jahovolkes, nach dem die Propheten so lange gerungen, war erfüllt, das Gottesreich war verwirklicht. Freilich fehlte die politische Selbstständigkeit, aber was lag daran, wenn nur die Freiheit der Religionsübung unangetastet blieb; die Zeit des Ausharrens unter Druck und Verfolgung war vorüber, und es bedurfte keiner Ermahnungen und Weckrufe mehr zur Erhaltung begeisterter Standhaftigkeit. Die Thätigkeit der Propheten musste aufhören, weil sie in jeder Hinsicht gegenstandslos geworden war; an ihre Stelle trat die priesterliche Ueberwachung der strikten Gesetzeserfüllung. Der Bund, welchen die Heimgekehrten mit Jaho machten,[1]) war wirklich jener „neue Bund", den Jeremias erhofft und verheissen hatte: hier kam es keinem mehr in den Sinn, diesen Bund wie den vermeintlichen alten des Mose durch Abfall von Jaho zu brechen, hier war keiner, der erst vom andern belehrt zu werden brauchte, um Jaho als den Herrn zu erkennen, keiner, der sich nicht von ganzem Herzen zu Jahos Gesetz bekannt und danach gesehnt hätte, ein Glied des Jahovolkes zu sein.[2]) Wer den Glauben an Jaho und sein Gesetz nicht im Herzen trug, der war eben nicht mitgekommen, um die Schwierigkeiten der Wiederansiedelung unter grösstentheils widerspenstigen Umwohnern zu überwinden.

Als geistiger Führer dieser Restauration gilt Esra, welcher dem späteren Judenthum als ein zweiter Vater des Gesetzes erscheint; er gab den Anstoss dazu, die im Exil geförderten Aufzeichnungen abzuschliessen, das in verschiedenen Priesterschulen überlieferte Material zusammenzustellen, und wo es nöthig war, zusammenzuarbeiten. Letzteres Bedürfniss trat besonders hervor mit der Chronik des Elohisten, des Jahvisten und des dritten Erzählers, welche nunmehr zum Pentateuch oder Hexateuch verschmolzen wurden, sei es noch unter Esra selbst, sei es in den ersten Generationen nach ihm durch seine Schule. Neben die älteren Darstellungen der israelitischen

[1]) Nehem. 9—10. [2]) Jer. 31, 31—34.

Geschichte in den Büchern Samuels und der Könige trat nun noch eine zweite Bearbeitung, die Bücher der Chronika, welche der Tendenz dient, die pädagogische Vertheilung von Lohn und Strafe für Abwendung von Jaho oder Wiederhinwendung zu ihm Punkt für Punkt in der Volksgeschichte nachzuweisen. So fand der Kanon des alten Testamentes mit Ausnahme der späteren Apokryphen seinen Abschluss.

Am wichtigsten für die Kennzeichnung dieser reifen Phase des Mosaismus sind die drei mittleren Bücher des Pentateuch, welche, abgesehen von einer kleineren Zahl chronikalischer Kapitel ein zusammenhängendes levitisches Gesetzbuch bilden, das mit weit grösserem Recht das zweite oder andere Gesetz heissen sollte als das fünfte Buch Mose, welches zu dieser Benennung nur zufällig durch seine Stellung im Pentateuch gekommen ist. Wenn in dem vorexilischen Gesetzbuch noch das Bestreben ersichtlich ist, das Sittengesetz und das Ceremonialgesetz in einem gewissen Gleichgewicht zu erhalten, so nimmt jetzt das Ceremonialgesetz den Löwenantheil in Anspruch und entfaltet die kurz gefassten Anordnungen des vorexilischen Gesetzbuches zu umständlicher Breite und kasuistischer Einzelausführung; es entrollt sich hier ein Ideal priesterlicher Forderungen, das in manchen Theilen zwar später noch weit überboten wurde, in anderen Theilen aber (z. B. den Ackergesetzen) wegen seiner praktischen Undurchführbarkeit wohl immer nur Ideal geblieben ist. Die religiöse Ethik kommt dabei sehr stiefmütterlich fort, weil alles Interesse sich auf die Komplikationen des Ceremonialgesetzes konzentrirt; sie beschränkt sich auf den Dekalog und gelegentlich eingestreute Bemerkungen. Nur einmal nimmt der reife Mosaismus einen Anlauf zur Fixirung der ethischen Grundsätze, der mit den zehn Geboten parallel läuft, aber offenbar jünger als diese ist; hier zeigt sich dann allerdings, dass die Kulturfortschritte zweier Jahrhunderte nicht spurlos an der sittlichen Weltanschauung Israels vorübergegangen waren, und dass die fortschreitende Vertiefung und Verinnerlichung des religiös-sittlichen Bewusstseins durch die grossen exilischen Propheten nicht ohne Früchte geblieben war. Es ist dies das 19. Kapitel des 3. Buches Mose.

Dasselbe beginnt mit der Forderung an das Bundesvolk, heilig zu sein, weil der Bundesgott es ist, und geht dann sofort zu den Geboten der Pietät gegen die Eltern und zur Sabbathheiligung über, um darauf erst das Verbot des Götzendienstes anzuschliessen. Nach einer Ein-

schaltung über das Dankopfer folgt sodann die humane Vorschrift, bei der Ernte und Weinlese etwas für die Armen übrig zu lassen, und darauf die Verbote des Diebstahls, der Lüge, des Betruges, des Meineides, des Unrechtthuns gegen den Nächsten, des Raubes, der Vorenthaltung des Tagelohnes, der Rücksichtslosigkeit gegen Blinde und Taube, der Rechtsverletzung vor Gericht, des Ansehens der Person im Richteramt, der Verleumdung und der Blutthat. Diese ganze Reihe von Geboten gipfelt endlich in den Sätzen: „Du sollst Deinen Bruder nicht hassen in Deinem Herzen, sondern Du sollst Deinen Nächsten strafen, auf dass Du nicht seinethalben Schuld tragen müssest. Du sollst nicht rachgierig sein, noch Zorn halten gegen die Kinder Deines Volkes. Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst. Denn ich bin der Herr.“ [1]) Hier zeigt sich zum ersten Mal, dass die Heteronomie sich über die äusserliche Handlungsweise des Menschen hinaus auf seine Gesinnung erstreckte, insofern gegen die Volksgenossen Hass, Rachsucht und Zorn verboten, Liebe aber geboten wird; diese Gebote werden sogar einige Verse später auch auf den Fremden ausgedehnt, insofern derselbe als ein unter dem Volk Israel wohnender Gastfreund auch wie ein Einheimischer behandelt werden soll, also das heilige Gastrecht für die Dauer des Gastverhältnisses den Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen aufhebt. Freilich bezieht sich die Proklamirung der Rechtsgleichheit von Einheimischen und Fremden [2]) nur auf solche Fremde, die sich den israelitischen Sitten so weit als nöthig gefügt haben [3]) (im Sinne der späteren „Proselyten des Thores“), und selbst da ist sie nur eine theilweise, die z. B. den Erwerb von Grundbesitz ausschliesst und der Ergänzung durch das Verbot der Bedrückung der Fremden bedürftig ist. [4])

Dieses 19. Kapitel ist ohne Zweifel der Höhepunkt des nachexilischen Gesetzbuches, und in demselben ist dem Gebot der Nächstenliebe schon durch seine Stellung als Gipfel einer Klimax die höchste Wichtigkeit beigelegt. Das Gebot der Nächstenliebe hat in dem nachexilischen Gesetzbuch die nämliche Bedeutung wie das Gebot der Gottesliebe in dem vorexilischen; [5]) beide zusammen bilden den Höhepunkt der religiösen Weltanschauung des Mosaismus, und sind auch vom Judenthum stets in diesem Sinne verstanden worden. [6]) Die

[1]) 3. Mos. 19, 16—17. [2]) 3. Mos. 24, 22; 4. Mos. 15—16. [3]) 4. Mos. 9, 14; 15, 14. [4]) 2. Mos. 22, 21; 23, 9; 3. Mos. 19, 33. [5]) 5. Mos. 6, 5; 10, 12; 11, 1 u. 13 u. 22; 19, 9; 30, 16 u. 20. [6]) Luc. 10, 26—27; Jes. Sir. 1, 14; 17, 12.

Liebe zum Nächsten ist schon so allgemein verstanden, dass sie sich auf jeden einer Liebesthat Bedürftigen bezieht, ohne Unterschied, ob derselbe sich feindlich zu Einem gestellt hat oder nicht; denn man soll ja seinen Nächsten nicht hassen in seinem Herzen, also eine Gesinnung ausrotten, welche einer Erfüllung der Liebespflichten bei gebotener Gelegenheit hinderlich sein könnte. Diese Konsequenz der thätigen Liebe auch gegen den Feind wird zwar nicht in allgemeiner Fassung gezogen, wohl aber in konkreten Beispielen hingestellt, welche genügen zum Beweise, dass die Konsequenz im Mosaismus nicht unerschlossen geblieben ist. Findet man ein verirrtes Thier seines Feindes, so soll man es ihm wieder zuführen; sieht man seines Feindes Lastthier unter seiner Last erliegen, so soll man ihm beistehen und soll gern seine eigene Angelegenheit um des Feindes willen versäumen.[1] Ueber des Feindes Fall soll man sich nicht freuen und über sein Unglück nicht froh sein;[2] ist der Feind in Noth, so soll man den Hungernden speisen, den Dürstenden tränken, und so feurige Kohlen auf sein Haupt sammeln.[3] Eine persönlich entwürdigende Verzichtleistung auf das eigene Recht, eine nur aus asketischem Gesichtspunkt zu motivirende Aufsuchung des Unrechtleidens, welche mit einer Ermunterung des Feindes zur Fortsetzung seines Unrechtthuns gleichbedeutend ist,[4] kennt allerdings der Mosaismus noch nicht; er hält im Gegentheil an dem allein gesunden social-ethischen Grundsatz fest, dass man zwar den unrechtthuenden Bruder nicht hassen dürfe, wohl aber ihn strafen, d. h. durch Ermahnung und Rechtsbehauptung zurechtweisen müsse, damit man nicht durch Unterlassung der schuldigen sittlichen Beeinflussung des Nächsten eine Mitschuld an seinem Unrecht auf sich lade.[5])

Dieses Gebot der Liebe gegen den Nächsten, d. h. den gleichviel ob befreundeten oder verfeindeten Volksgenossen (Bruder) und den mit ihm gleichgestellten Gast, tritt nun aber ebenso wie alle übrigen Gebote in heteronomer Form auf; d. h. das Princip, auf welches sich dasselbe stützt, ist der heteronome Wille Gottes des Herrn. „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst, denn ich bin der Herr“, spricht Jaho;[6] wenn noch ein Motiv zur Unterwerfung unter die Heteronomie hinzugefügt wird, so ist es die Erweckung der Lohn-

[1] 2. Mos. 23, 4—5. [2] Spr. Sal. 24, 17. [3] Spr. Sal. 25, 21—22. [4] Matth. 5, 39—41. [5] 3. Mos. 19, 16; Spr. Sal. 24, 19; Jes. Sir. 10, 6. [6] 3. Mos. 19, 18.

sucht durch Lohnverheissung: „der Herr wird dir's vergelten," sofern es nämlich ein Feind ist, von dem man nicht erwarten kann, dass er bei Gelegenheit die Wohlthat selbst vergelten wird.[1]) Von einem Thun des Guten um seiner selbst willen ist dem Mosaismus noch keine Ahnung aufgegangen; die Gottesfurcht allein, d. h. das Princip der Heteronomie, gilt ihm als aller Tugend und Weisheit Anfang und Ende.

Das Gebot wird nur befolgt, weil Jaho es geboten hat, und nur weil er es geboten hat, gilt sein Inhalt als sittlich, nicht weil er an und für sich sittlich wäre; daraus folgt, dass jedes Gebot in gleich absoluter Weise befolgt werden muss, dass der Ungehorsam im Princip dieselbe Bedeutung hat, ob er sich auf dieses oder jenes Gebot, auf einen Theil des Sittengesetzes oder des Ceremonialgesetzes bezieht. Diese Gleichgültigkeit des Inhalts der Gebote macht, dass die Gebote gezählt, nicht gewogen werden, und dass, wenn sie gewogen werden, nicht ihre objektive social-ethische Bedeutung, sondern die subjektive Schwierigkeit ihrer Erfüllung in die Waagschale gelegt wird; daraus ergiebt sich dann wiederum, dass das Ceremonialgesetz wegen der grösseren Zahl seiner Vorschriften und der grösseren subjektiven Schwierigkeit ihrer Erfüllung dem Sittengesetz bei weitem den Rang abläuft und das letztere unwillkürlich aus der gleichberechtigten Stellung, die es noch im vorexilischen Gesetzbuch einnahm, in eine untergeordnete herabdrückt. Jede „Sünde mit erhobener Hand," d. h. als bewusste und beabsichtigte Auflehnung gegen Gottes Gebot ist ein Heraustreten des Einzelnen aus dem religiösen Verhältniss, aus dem Bunde zwischen Volk und Gott und zieht Ausrottung des Frevlers unweigerlich nach sich; eine Sühne für solche Auflehnung ist unmöglich nach der Auffassung des Mosaismus, während die Prophetenreligion im Vertrauen auf die grenzenlose, erbarmende Langmuth Jahos die reuige Umkehr des Sünders zu Gott für genügend erachtet hatte, um abgesehen von der bürgerlichen Sühne auch die schwerste Sünde für das religiöse Bewusstsein auszulöschen.[2])

Der Mosaismus geht von der Voraussetzung aus, dass das Bundesvolk ein Volk von Heiligen und Gerechten sein müsse, d. h. dass ein Volksgenoss, der sich principiell gegen die Heteronomie auflehnt,

[1]) Sprüche 25, 22. [2]) 2. Sam. 12, 13: Ezech. 18, 21—28; 33, 11—19; Ps. 103, 8—14.

nicht mehr Volksgenosse bleiben kann und zur Sühne der persönlichen Beleidigung Jahos „gebannt“ d. h. getödtet werden muss, damit nicht der durch diese Beleidigung erregte Gotteszorn das ganze Volk treffe.[1]) Er hält das von ihm so zu sagen neu entdeckte, oder wenigstens zum ersten Mal zum Princip erhobene Princip der Heteronomie für so mächtig und gewaltig, dass die Kenntniss des geoffenbarten Gotteswillens für jeden Israeliten genügend sein müsse, um vorsätzliche Verstösse gegen denselben zu verhüten. Es bleiben also bei dem Gesetzesfrommen nur Verstösse aus Unwissenheit, Unbedachtsamkeit, Uebereilung u. dgl. möglich, d. h. solche Handlungen, die nicht mit vollem oder deutlichem Bewusstsein von ihrer gesetzwidrigen Beschaffenheit vollbracht sind;[2]) solche sind zwar ebenfalls thatsächliche Beleidigungen der göttlichen Majestät, also sühnebedürftig, aber in Ermangelung der gesetzwidrigen Absicht kann die Reue im Sinne der Prophetenreligion bei ihnen nicht in Anwendung kommen. Zur Sühnung dieser allein statthaften Art von Gesetzesverletzungen statuirt nun der Mosaismus ein minutiös durchgearbeitetes Sühneritual, bei dem die verschiedenen Arten des Opfers die Hauptrolle spielen; zum Erweise, dass eine Gesetzesverletzung nicht in gesetzwidriger Absicht erfolgt ist, genügt es in der Regel, dass der Schuldige seine That selbst bekennt und die Anstalten zur vorgeschriebenen Sühnung trifft. Freilich giebt es eine Anzahl von Vergehen, deren Beschaffenheit eine solche Annahme unstatthaft macht, z. B. Abgötterei, Gotteslästerung, Benutzung von nichtlevitischen Augurien, Fluch gegen die Eltern, Mord, Ehebruch, Incest, naturwidrige Unzucht, Arbeit am Sabbath u. s. w.;[3]) solche Verbrechen ziehen darum unweigerlich Ausrottung nach sich, weil ihre Unsühnbarkeit in formeller Hinsicht auf der Hand liegt, aber nicht etwa deshalb, weil ihre Beobachtung inhaltlich wichtiger wäre als die irgend einer kleinlichen Ritualvorschrift.

Offenbar ist die Voraussetzung, dass eine bewusste Auflehnung gegen das Princip der Heteronomie sogar im besonderen Einzelfalle bei einem Frommen unmöglich sei, eine Uebertreibung des nomokratischen Enthusiasmus, die nur durch die zweite Fiktion praktisch erträglich wird, dass ein sein Vergehen selbst Bekennender auch im Augenblick der That nicht mit dem Bewusstsein der Gesetzwidrigkeit

[1]) 4. Mos. 15, 30—31. [2]) 4. Mos. 15, 22—29. [3]) 3. Mos. 20, 1—16; 24, 16; 4. Mos. 15, 32—36.

gehandelt haben könne. Was nützt ein Sühneritual für unvorsätzliche Vergehen, die für eine feinere psychologische Unterscheidung kaum noch der Sühne bedürfen, ganz abgesehen von der naturalistischen Form dieser Sühne durch Opfer? Nur dadurch, dass auch vorsätzliche, aber später bereute Sünden als unvorsätzliche behandelt werden, wird dieser ganze Standpunkt praktisch möglich. Wie viel sich auch das spätere Judenthum mit Kompromissen abgemüht hat, so ist es doch schliesslich ideell gescheitert an diesem Widerspruch, dass der nomokratische Standpunkt Heilige voraussetzt, die auf Erden nicht zu finden sind, dass es somit praktisch unmöglich ist, mit Gott wahrhaft versöhnt zu sein, wenn die Gerechtigkeit im Sinne der Erfüllung des heteronomen Gesetzes als Bedingung dafür festgehalten wird.

Die kollektivistische Auffassung des religiösen Verhältnisses wird auch von dem reifen Mosaismus festgehalten und um so stärker betont, je weniger in seinem System die tiefere Innerlichkeit der Reue und Busse einen Platz findet, wie sie in den Psalmen der Prophetenreligion entwickelt ist. In Bezug auf Lohn und Strafe wird ein Kompromiss geschlossen zwischen der individualistischen Auffassung der Freunde Hiobs und der kollektivistischen der grossen Propheten: zwar muss jeder für seine Schuld auch persönlich Strafübel erleiden, aber nicht alle den Einzelnen betreffenden Uebel brauchen Strafen für eigene Schuld zu sein, da sie auch Mitleidenschaft für fremde Schuld als Volksschuld darstellen können. Das Sühneritual erhält ebenfalls eine kollektivisische Durchbildung neben der individualistischen; alle im Laufe eines Jahres ungesühnt gebliebenen Einzelsünden, welche das Volk als Ganzes belasten, werden an einem dazu neu angesetzten Feiertag durch gemeinsame Opfer gesühnt und damit die Integrität des religiösen Verhältnisses zwischen Volk und Gott wieder hergestellt. Dieser Versöhnungstag entwickelte sich späterhin zum höchsten Feiertag des Festcyklus; er ist der einzige, dem ein Fasten und Kasteien vorschriftsmässig vorangeht.

Das Gesetz als Ganzes war der Stolz[1]) und die Wonne[2]) des Israeliten, wie das gute Gesetz Zarathustras die des Parsen; in dem Glauben, die gottgewollte und gottähnliche Heiligkeit des Wandels und der Person durch die Vermittelung des Gesetzes zu erlangen,

[1]) 5. Mos. 4, 7—8. [2]) Ps. 119.

unterwarf er sich willig und freudig den Erschwerungen, welche dasselbe seinem Leben auferlegte. Das Gesetz fand seine Ergänzung durch die in den Kanon aufgenommenen Propheten und Psalmen, und zwar in doppelter Hinsicht: neben der kollektivistischen Starrheit des Gesetzes fanden tiefer und weicher angelegte religiöse Gemüther in den Propheten und Psalmen die Anleitung zu einer individualistischen Verinnerlichung des religiösen Bewusstseins, und mit den Forderungen des Gesetzes verbanden sich die tröstlichen Verheissungen einer idealen Vollendungszukunft. Die im Exil verblassten Hoffnungen der vorexilischen Propheten auf ein mächtiges israelitisches Reich unter den Nachkommen Davids lebten mit der Restauration wieder auf, und wenn auch die Zeit der Verwirklichung dieser Träume mit dem Einleben in die neuen Verhältnisse immer ferner zu rücken schien, so kräftigte sich doch mehr und mehr der Glaube, dass die Weissagungen der Propheten durch Jaho ihre Bewährung finden würden, sobald das Volk Israel sich zum Genuss solcher überschwänglichen Wohlthaten vollauf würdig gemacht haben werde. Nicht in einer Steigerung der politischen Machtstellung, sondern lediglich in vollkommener Gesetzesgerechtigkeit des Volkes konnte und durfte die Vorbereitung für das Wiedererstehen des davidischen Reiches gesucht werden; ja sogar eine vorzeitige Erlangung politischer Bedeutung konnte zur Gefahr und zum Fallstrick werden für die fortschreitende religiös-sittliche Heiligung des Volkes, von deren Vollendung allein die Erreichung des Zieles abhing. Dieser Gesichtspunkt ist wichtig für das Verständniss der jüdischen Geschichte nicht nur vor der Zerstörung des Tempels, sondern auch nach derselben in der Zerstreuung. — In den Zeiten der Restauration war das Priesterthum die einzige nationale Obrigkeit, und dies musste wesentlich dazu beitragen, sein Ansehen bei allen national Gesinnten zu erhöhen, auch bei denen, welche ihrer religiösen Richtung nach dem Priesterthum keinen so grossen Einfluss gewünscht hätten; dieser Umstand kam aber wiederum dem vom Priesterthum vertretenen nomokratischen Standpunkt zu Gute.

Wie die praktische Entfaltung des monotheistischen Dogmas zum Princip der Heteronomie, wie die Durchbildung des Princips der Heteronomie zur Nomokratie führen musste, so lag es in der Natur der Nomokratie, dass sie sich in sich selbst immer mehr verschärfte und ihren Pflichtenkreis erweiterte. Wie dieses Wachsthum vom vorexilischen Gesetzbuch bis zu den nachexilischen Gesetzbüchern im

Kanon des alten Testamentes vor Augen liegt, so musste es auch nach dem Abschluss des Kanons fortdauern in dem Bestreben, jede Kollision mit dem Gesetze durch Umzäunung desselben mit neuen Kautelen zu verhüten; sobald aber diese Kautelen selbst traditionell geworden waren und Gesetzeskraft erlangt hatten, erhielt die Gefahr, mit ihnen in Kollision zu kommen, selbst eine religiöse Bedeutung gleich der Verletzung des geschriebenen Gesetzes und erforderte die Ersinnung neuer Vorsichtsmaassregeln, bei denen sich später derselbe Process wiederholte. Von da an, wo die ältesten, auf Esra zurückgeführten mündlichen Ueberlieferungen selbst die Weihe gesetzlicher Vorschriften in den Augen des Volkes gewannen, erscheinen dieselben als ein neues Element neben dem Mosaismus; von da an darf man die Phase des Judenthums in der Entwickelung der israelitisch-jüdischen Religion rechnen. Es rechtfertigt sich, mit diesem Zeitpunkt einen neuen Abschnitt zu beginnen, weil neben dem praktisch maassgebenden Einfluss der Tradition zugleich tiefgreifende Umwandlungen der religiösen Weltanschauung eintraten, welche aus dem Mosaismus eine wesentlich andere Religionsform erwachsen liessen, die doch reiner Mosaismus zu sein glaubte. Diese Umwandlungen bestehen hauptsächlich in der vollständigen Vergeistigung und Universalisirung des Monotheismus, in dem Verblassen des Opferkultus vor der wachsenden Bedeutung von Schriftstudium und Wohlthätigkeit, in der Individualisirung des religiösen Verhältnisses mit Hilfe der neu hinzutretenden Auferstehungs- und Unsterblichkeits-Lehren und in der Verjenseitigung der Vollendungszukunft des Gottesreiches.

b. Das Judenthum.

Die Berührung der Israeliten mit dem Parsismus während des Exils war eine zu kurze, die Bekanntschaft eine zu neue, die Sehnsucht der Israeliten nach Wiederherstellung des nationalen Kultus eine zu glühende gewesen, als dass sich an den bald nach der Heimkehr abgeschlossenen Büchern schon deutliche Spuren parsischen Einflusses hätten geltend machen können. Als aber die Restauration gelungen und die väterliche Religionsübung gesicherter Besitz des Volkes geworden war, da mussten die engen Beziehungen der Provinz Judäa zu dem persischen Grosskönigthum nothwendig je länger je mehr der Weltanschauung des jüdischen Volkes ihre Spuren eingraben, und grade die Sicherheit im Besitz der geschriebenen Offenbarung erleichterte

das unwillkürliche Aufnehmen solcher fremden Ideen, weil ihre Neuheit gar nicht bemerkt wurde. Freilich konnten nur solche Ideen Eingang finden, welche Lücken des mosaischen Systems in einer Weise ausfüllten, die dem fortgeschrittenen Standpunkt der religiösen Volksbedürfnisse entsprach; denn nur bei solchen Ideen war die Täuschung möglich, das Fremde für etwas Eigenes zu halten, jene Täuschung, welche bei dem nationalen Dünkel des jüdischen Volkes unerlässliche Vorbedingung der Aufnahme war.

In dem Begriffe Jaho's trat die Seite des bösen Sonnen-, Gluthhitze-, Feuer- und Gewitter-Gottes mehr und mehr zurück und die des Licht- und Himmelsgottes in den Vordergrund, worin man wohl eine Einwirkung des Ahuramazda sehen darf. Jaho thront jetzt wie dieser im siebenten Himmel auf dem lichtumflossenen Thron der Herrlichkeit, und es wird ihm sogar ein Lichtleib zugeschrieben. Ahuramazda ist transcendenter als irgend ein andrer henotheistischer Gott; die untergeordneten Götter greifen an seiner Statt und in seinem Auftrage in den Weltlauf ein. So wird auch Jaho jetzt immer transcendenter in dem Maasse, als seine übernatürliche Erhabenheit und unnahbare Heiligkeit wächst; da aber die naturalistischen Untergötter fehlen, so bedarf er um so dringender anderweitiger Mittelspersonen zur Ausführung seines Willens, — denn sein persönliches Eingreifen beschränkt sich auf ganz besondere Ausnahmefälle und nimmt dafür in solchen dann einen um so wunderbareren Charakter an. Der Geist Gottes war damals noch schlechthin unpersönlich naturalistisch als Weltäther gedacht und mochte deshalb am wenigsten geeignet scheinen, den supranaturalistischen Bestrebungen der Zeit Vorschub zu leisten; desto besser entsprachen diesen Anforderungen die Engel und das Wort Gottes.

Die israelitischen Engel sind, wie oben gezeigt, ursprünglich der Niederschlag früherer Naturgottheiten, die zu Dienern und Sendboten Jaho's herabgesetzt sind, und selbst im mittelalterlichen Judenthum taucht dieser naturalistische Charakter der Engel immer wieder auf, wie wenn z. B. Jechiel über die wilden Thiere, Aphael über die Vögel, Ariel über die Landthiere, Sammiel über die Wasserthiere, Mephannahel über die kriechenden Thiere, Deliel über die Fische, Ruchiel über die Winde, Alphiel über die Fruchtbäume, Sandalphon über die Menschen u. s. w. gesetzt gedacht wird. Die persischen Amescha çpentas haben ja ebenfalls eine Naturgrundlage und sind zugleich diejenige Seite

des parsischen Systems, in welcher die Vielheit der göttlichen Unterwesen die Einheit und Absolutheit des Hauptgottes am wenigsten stört; es lag daher nahe, diese principiell verwandte Seite des mosaischen Systems durch die erweiterte Ausführung, welche sie im parsischen System gefunden hatte, zu ergänzen.

In der Chronik des dritten Erzählers und in der des Jahvisten spielt ein Engel eine grosse Rolle, welcher im eminenten Sinne der Engel Jaho's (bei Jesajah[1]) Engel des Antlitzes) heisst, und überall als eine mit Jaho selbst wesensidentische Personifikation desselben auftritt, als ein Stellvertreter Jahos, in welchem die persönliche Gegenwart des letzteren selbst von den Menschen anerkannt wird, wenngleich er von Jaho in der dritten Person redet. Dieser älteste Versuch einer mittlerischen Hypostase zwischen dem transcendenten Jaho und dem geschichtlichen Weltlauf tritt aber im Judenthum gänzlich zurück vor dem durchgebildeten System der Engel und dem personificirten Wort Gottes; die im alten Testament am entschiedensten gebotene Anknüpfung bleibt wesentlich unbenutzt und wird verdrängt durch die persischen Entlehnungen.

Das System der Engel entfaltet sich schon bei Daniel und den Apokryphen zu Myriaden von guten und bösen Geistern, die unter bestimmten Führern stehen; wie in Aegypten und Persien lauern die bösen Geister den Menschen auf und schädigen und tödten dieselben, während die guten Geister als Schutzengel über diejenigen Menschen wachen, welche sich durch Gerechtigkeit solchen Schutzes würdig gemacht haben. Die Engel dienen also ebenso wohl zur Leitung der Naturprocesse wie der menschlichen Erlebnisse; sie haben hingegen niemals eine eminent religiöse Bedeutung gewonnen, sondern sind für das religiöse Verhältniss unmittelbar stets ein mehr gleichgültiger Bestandtheil der religiösen Weltanschauung geblieben.

Das Wort Gottes (hebräisch Memra) nimmt bei weitem die wichtigste Stelle als mittlerische Hypostase in dem vorchristlichen Judenthum ein. Der exilische Jesajah personificirt dichterisch das Wort, das von Jaho ausgeht, zu einem Sendboten Jahos, der selbstständig seine Mission verfolgt;[2]) in den Psalmen heisst es (mit Bezugnahme auf das „Gott s p r a c h, es werde Licht“), dass der Himmel durch das Wort Gottes gemacht sei.[3]) Spätere Psalmen

[1]) Jes. 63, 9. [2]) Jes. 55, 11. [3]) Ps. 33, 6.

behandeln ähnlich wie der exilische Jesajah das Wort als einen selbstständigen Sendboten Gottes, durch den er bestimmte Aufträge ausrichten lässt; das allmächtige Wort fährt z. B. wie ein heftiger Kriegsmann vom Himmelsthron mitten in das Land, das verderbet werden soll,[1] — das Wort ist dasjenige, was Alles heilt und die Gläubigen erhält,[2] überhaupt den Fortbestand der ganzen Kreatur bewirkt.[3] Das Wort Gottes erscheint in seiner Parallelisirung mit dem Hauch oder Odem seines Mundes[4] zunächst nur als eine Bezeichnung, welche dasselbe besagen soll wie Geist Gottes unter Vermeidung der naturalistischen Nebenbedeutung, welche dem letzteren Ausdruck in der hebräischen Sprache anhaftet; das Wort ist also einerseits bloss ein spiritualistischerer Ausdruck für Geist, andererseits aber soll es zugleich auf eine konkretere Fassung dieses Begriffs, eine bestimmte Besonderung der göttlichen Intelligenz und des göttlichen Willens zu einem bestimmten Zwecke hinweisen, und dadurch zu der bestimmten Offenbarung Gottes hinleiten, welche er im geschriebenen „Wort Gottes“ seinem Volke geschenkt hat. Das Wort ist somit Bindeglied zwischen dem unbestimmten heiligen Geist und der Thora, d. h. dem geoffenbarten Gesetz oder Gotteswillen; auf der andern Seite ist es als Bekundung des göttlichen Willens Bindeglied zwischen dem bloss gedachten Schöpfungsentschluss und seinem Wirklichwerden. In beiden Beziehungen bot der persische Honover das ausgeführte Muster zu dem, was dem transcendenten jüdischen Monotheismus noththat; er bot es aber zugleich in energischer Personifikation.

Die ganze Tragweite dieses persischen Einflusses tritt erst in den älteren Targumen, d. h. umschreibenden chaldäischen Uebersetzungen des alten Testamentes, hervor; wenn diese Targume des Onkelos (oder Akelas) und des Jonathan ben Usiel auch bereits aus dem ersten nachchristlichen Jahrhundert stammen, so sind sie doch vom christlichen Einfluss noch ganz unberührt, und deshalb wohl geeignet, das Bild der religiösen Weltanschauung des Judenthums zu vervollständigen, welches wir aus den Apokryphen doch nur höchst unvollständig empfangen.*) Hier tritt nun überall das Wort an die Stelle

[1] Weish. 18, 15. [2] Weish. 16, 12 u. 26. [3] Jes. Sir. 43, 28. [4] Ps. 33, 6.

*) Vgl. „System der altsynagonalen palästinischen Theologie“ von Ferd. Weber, herausgeg. von Franz Delitzsch und Georg Schnedermann (Leipzig 1880) S. 176 bis 178.

Gottes, wo derselbe in eine seine transcendente Ueberweltlichkeit und affektlose Ruhe störende Beziehung zum Weltprocess eingehen müsste. Das Memra ist der Schöpfer und Herr über Alles, ist der Helfer und Erlöser, auf den der Fromme gläubig vertraut, den er um Hilfe und Schutz bittet und bei dem er schwört; das Memra allein waltet in der gesammten Geschichte Israels als Vertreter Jahos, vermittelt die Offenbarung durch Moses und die späteren Propheten, so wie die Bundesschliessung, und lohnt oder straft das von ihm abfallende oder zu ihm sich wieder bekehrende Volk. Das Memra ist also die Gegenwart Gottes in dem Weltprocess, insbesondere in der Heilsgeschichte des Bundesvolkes, während Jaho selbst in eine transcendente Ferne zurückweicht; es wird zum eigentlichen Objekt des religiösen Verhältnisses, während Jaho durch seine Transcendenz der Möglichkeit entrückt wird, zu dem religiösen Menschen in einem mittelbaren Verhältniss zu stehen.

Den guten Engeln stehen die bösen gegenüber; wie die ersteren unter Michael, so stehen die letzteren unter Sammael oder Satan als ihrem Oberhaupt. Im Kanon des alten Testamentes ist Satan das wichtigste jener Engelwesen, durch welche Gott die von ihm beschlossenen schädlichen Wirkungen ausübt, die Menschen täuscht, verblendet, versucht, und dann verklagt und bestraft; Satan ist also der Widersacher menschlicher Tugend und menschlichen Glückes, aber er ist es lediglich im Auftrage und im Namen Gottes, also nichts weniger als ein Widersacher Gottes. Seine Hauptthätigkeit koncentrirt sich darauf, die Rolle des *agent provocateur* und des Staatsanwaltes vor dem Gerichtshofe Jahos zu spielen;[1]) er wirkt ganz im Dienste Jahos, auch dann, wenn er als Staatsanwalt für Verurtheilung plaidirt, wo der richtende Gott für Freisprechung entscheidet,[2]) auch dann, wenn er im Eifer für sein Amt von Jaho die Erlaubniss erwirkt, in der Versuchung des Menschen weiter zu gehen, als Jaho bei nachheriger ruhiger Ueberlegung gerechtfertigt findet.[3])

Da er nicht Widersacher Gottes ist, so liegt auch nicht der geringste Grund vor, ihn als gefallenen Engel, als innerlich böses Wesen anzusehen. Da aber in Persien die Rolle des Versuchers, Anklägers und Peinigers wirklich von einem gefallenen Gott, von einem nunmehr widergöttlichen Wesen geübt wurde, so sieht man,

[1]) Hiob 1, 6—2,7. [2]) Sach. 3, 1—4. [3]) Hiob 2, 3—6.

wie nahe es lag, diese Bestimmungen Arimans auf den Satan zu übertragen. Alle bösen Geister oder Dämonen (Schedim) erhalten nun die Bedeutung von ursprünglich bösen, gottwidrigen Mächten, unter denen einzelne, wie Asmodi,[1] hervorragen; der Satan *par excellence*, der oberste der Satane ist aber Sammael, der neben allen gefallenen Engeln eine ganz besondere Stellung als gottfeindliche Macht einnimmt.[2] Das Buch Henoch bringt Satan mit Azazel zusammen und macht die Stelle 1. Mos. 6, 1—3 zum Ausgangspunkt einer ausgebildeten, an das ägyptische und persische System sich anlehnenden Theosophie, welcher bis in die Gegenwart ihre Nachwirkungen erstreckt. Die Targume zeigen die abergläubische Furcht vor den Unholden der Wüste und der Nacht genau nach persischem Muster, und das neue Testament lässt sowohl im Volksglauben wie in dem Pharisäer Paulus einen ausgebildeten Engel- und Dämonenglauben erkennen. Das Judenthum sieht in der Schlange des Paradieses, welche der Mosaismus zu einem Thiere des Feldes herabgedrückt hatte,[3] mit Recht wieder den Satan selbst, und darum in Satan den Vater der ersten Sünde, mit welcher er durch seine List den Tod in die Welt der unsterblich geschaffenen Menschen gebracht habe;[4] der Mosaismus dagegen wusste nichts von einer Unsterblichkeit Adams im Paradiese[5] und ebenso wenig von einer Verschlechterung des natürlichen Zustandes der gesammten Schöpfung nach dem Sündenfall, wie das Judenthum sie persischen Anschauungen entlehnt hat. Wie der Parsismus eine Reihe stufenweiser Sündenfälle kennt, so hat auch das Judenthum zu der ersten Gebotsübertretung des Adam die zweite hinzugedichtet, dass er die Busse verweigert habe, und legt eine noch grössere Bedeutung als diesen ersten Sünden des Stammvaters der Menschheit dem Abfall Israels durch die Anbetung des goldenen Kalbes bei, durch welche der mit der Gesetzgebung am Sinai auf Israel zurückgekehrte göttliche Lichtglanz zum zweiten Mal von ihm genommen wurde.

Wie bei der ersten Sünde Adams so ist es noch heute bei jeder Sünde der Satan, der die böse Lust erweckt oder den bösen Trieb erregt. Der Jezer hara oder böse Trieb im Menschen, aus dem alle Sünde stammt, ist demnach zwar nicht identisch mit dem Satan,

[1] Tobias 3, 8; 6, 15—23; 8, 2—3. [2] Henoch 14, 6. [3] 1. Mos. 3, 1 u. 14—15. [4] Weish. 1, 13—14; 2, 24. [5] 1. Mos. 3, 22.

aber doch ganz unmittelbar mit ihm verwandt, so dass beide Ausdrücke mit einander vertauscht werden können; wir würden sagen der Jezer hara ist der Satan in seiner Immanenz im menschlichen Geiste. Wie im Parsismus ist es die Unreinheit an Leib und Seele, durch welche die Dämonen und der Satan die Macht gewinnen, den Menschen an Leib und Seele zu schädigen; die Verbindung mit den Dämonen verleiht die Macht der Zauberei, gegen welche man sich durch Frömmigkeit, Amulete u. s. w. zu schützen suchen muss. Diese ganze Lehre von bösen Engeln erscheint als das nothwendige Ergänzungsstück zu der Lehre von guten Engeln; letztere aber ist wiederum nur die folgerichtige Konsequenz eines Monotheismus, der durch transcendente Entrückung seines Gottes Mittelwesen zwischen Gott und Mensch unentbehrlich zur Befriedigung des religiösen Bedürfnisses macht. Die Sadducäer, welche von der ganzen Engellehre nichts wissen wollten,[1]) dienten darum unter den einmal gegebenen Voraussetzungen mit dieser Verwerfung nicht sowohl den Interessen des religiösen Bewusstseins, als denen einer skeptischen Aufklärung und einer weltlich gesinnten Ataraxie. —

Die Propheten des Exils hatten in dem Exil den selbstverschuldeten Tod des Volkes Israel gesehen, und betrachteten die erhoffte Heimkehr als seine Auferstehung, der ein ewiges Leben des Volkes folgen werde;[2]) dem Einzelnen wird dabei nur ein langes, kein ewiges Leben verheissen,[3]) und nur einmal schwingt der exilische Jesajah sich zu der poetischen Hyperbel auf, dass in der Vollendungszukunft des Gottesreiches für die dann lebenden Menschen neben allem Leid auch der Tod für immer vernichtet sein solle.[4]) Aber von einer leiblichen Auferstehung der Gestorbenen ist im Kanon des alten Testamentes ebenso wenig die Rede wie von einer individuellen Seelenfortdauer; der Einzelne lebt noch zu sehr in dem Kollektivleben seines Volkes, um sich nicht, unbekümmert um sein persönliches Schicksal, an der Hoffnung auf die politische Auferstehung seines Volkes genügen zu lassen. Nach der Restauration änderte sich das, insofern die Wirklichkeit des Volkslebens sehr wenig den poetischen Idealen der Propheten entsprach und dazu nöthigte, die Vollendungszukunft in eine unabsehbare Ferne hinauszuschieben. So fand das

[1]) Ap.-Gesch. 23, 8. [2]) Jes. 26, besonders V. 29. [3]) Jes. 65, 20; Sach. 8, 4. [4]) Jes. 25, 8.

kollektivistische Nationalgefühl in der Gegenwart und in der politisch absehbaren Zukunft kein Genüge, während andererseits mit dem Kulturfortschritt die individualistische Tendenz erstarkte. Hier waren nur zwei Fälle möglich; entweder musste der Einzelne in schwermüthiger, aber frommer Resignation auf jedes Glück für sich verzichten, ausser demjenigen, in stiller Gottergebenheit seine sittliche Lebensaufgabe geduldig zu erfüllen; oder das Individuum musste seine Blicke über den Tod hinaus richten und sich der Hoffnung freuen, an der einstigen Vollendungszukunft des Gottesreiches auch persönlich als Wiederauferstandener Theil zu nehmen und dort den Lohn für das jetzt erduldete Leid zu finden. Beide Richtungen finden sich in der apokryphischen Literatur vertreten, die erstere in den Büchern Baruch, Jesus Sirach und Koheleth, die letztere im Daniel, zweiten Makkabäerbuch, Henoch, vierten Buch Esra, den Psalmen Salomos u. s. w.

Die resignirte Richtung ist dem Mosaismus gegenüber offenbar in besserem Recht; sie leugnet zwar keineswegs das Scheol als den Ort, wo alle Gestorbenen hinkommen,[1]) aber sie bleibt bei der alttestamentlichen Ansicht stehen, dass der Tod als Schattenexistenz im Scheol in jeder Hinsicht das Gegentheil und die Negation des Lebens ist,[2]) dass mit dem Tode Leib und Seele sich scheiden, der erstere als Staub zur Erde, die letztere als zerfliessender Hauch zum Weltäther oder Gottesgeist zurückkehrt,[3]) und dass niemand zurückkehrt, der einmal gestorben ist.[4]) Aber der Mensch ergiebt sich jetzt nicht mehr so willig wie in alter Zeit in die Nothwendigkeit des Todes, weil er für sich selbst etwas verlangt, anstatt bloss in seinem Volke zu leben; der Tod gilt nun nicht mehr bloss als das Schrecklichste und Furchtbarste in der Welt, sondern auch als etwas, das eigentlich nicht sein sollte, und dessen Unentrinnbarkeit über das ganze Leben einen düsteren Schatten wirft. Das Leben erscheint in dem trüben Lichte des indischen Pessimismus, als ein elend jämmerlich Ding von der Wiege bis zum Grabe,[5]) und als das beste Loos gilt das Nichtgeborensein.[6]) Damit kehrt sich aber auch wiederum die Auffassung des Todes um; indem er die Leiden und Plagen dieses eitlen, ver-

[1]) Pred. Sal. 3, 20; 6, 6. [2]) Pred. 9, 5—6 u. 10; Bar. 2, 17; Sir. 17, 26; 38, 24. [3]) Pred. 2, 19—21; 12, 7. [4]) Jes. Sir. 38, 22. [5]) Jes. Sir. 40, 1—10; Pred. 1, 13—14. [6]) Pred. 4, 3; Hiob 3, 11—22.

gänglichen Lebens endet und die Ruhe und den Frieden des Nichtseins und Nichtwissens an ihre Stelle setzt,[1]) wird er zu einem relativen Gut, zur tröstenden Hoffnung des Kranken, Schwachen und Alten,[2]) zu etwas, das besser ist als das Leben;[3]) es taucht sogar schon der Gedanke auf, dass Gott dem Gerechten manchmal einen frühen Tod sende, um ihn gnädig vor dem bösen Leben zu bewahren und ihn bald zur seligen Ruhe der Vollendung zu führen.[4]) Freilich liegt zwischen dem Leid des Lebens und dem Frieden des Todseins die Angst des Sterbens, und diese genügt für den Juden, um aus diesem Pessimismus nicht die letzten Konsequenzen zu ziehen; die instinktive Liebe zum Leben klammert sich daran, dass das Licht süss und die Sonne den Augen lieblich zu sehen ist,[5]) und die Aussicht auf den Tod bleibt trotz der Reflexion, dass er nicht zu fürchten sei, das Bitterste für den, welchem es wohl geht.[6])

So begnügt sich denn der jüdische Pessimismus damit, die Augen vor dem Elend des Daseins gewaltsam zu schliessen,[7]) die irdischen Gottesgaben des erworbenen Wohlstandes um so dankbarer und behaglicher zu geniessen[8]) und fröhlich zu sein in der Arbeit, welche diese Gottesgaben verschafft.[9]) Der Skepticismus ist nicht stark genug, um das monotheistische Dogma und die Gewöhnung an die Kraft des Gesetzes zu erschüttern, und sogar der Glaube an die Strafgerechtigkeit Gottes hebt schliesslich mit der Macht der Jugendgewohnheit allen Zweifeln[10]) zum Trotz sein Haupt empor;[11]) darum bleibt auch für den jüdischen Pessimisten und Skeptiker die Hauptsumme aller Lehre der Satz: „fürchte Gott und halte seine Gebote",[12]) weil er ohne dessen Beobachtung nicht nur mit der Sitte des Volkes, sondern auch mit Gott selbst in unangenehme Kollisionen kommen könnte. Diese praktische Lebensweisheit allein bleibt in Ehren,[13]) obschon sie auch nur für den brauchbar ist, der ererbten oder erworbenen Wohlstand besitzt;[14]) die theoretische Weisheit dagegen, die Mehrung der Kenntniss durch Studium, das Predigen und Bücherschreiben ist nichts nütze und vermehrt nur das Missbehagen.[15]) Ebenso wird ein allzu ängstliches Streben nach Gerechtigkeit (nach pharisäischer Art)

[1]) Jes. Sir. 22, 11; Hiob 3, 13 u. 17. [2]) Jes. Sir. 41, 3—4. [3]) Pred. 4, 2. [4]) Weish. 4, 7 u. 13—14 u. 16—17. [5]) Pred. 11, 7. [6]) Jes. Sir. 41, 5 u. 1—2. [7]) Pred. 5, 19. [8]) Pred. 5, 17—18. [9]) Pred. 3, 22; 7, 15; 11, 9—10. [10]) Pred. 3, 16. [11]) Pred. 12, 14; 11, 9. [12]) Pred. 12, 13. [13]) Pred. 7, 13. [14]) Pred. 7, 12. [15]) Pred. 1, 16—18; 12, 12.

nur zum Fallstrick,[1]) und das viele Beten zu einem fern im Himmel thronenden Gott hat keinen Sinn.[2]) Alles kommt darauf an, das Gute mit Bewusstsein zu geniessen und sich durch das Ueble möglichst wenig die Stimmung verderben zu lassen;[3]) selbst die theoretische Skepsis muss man sich vom Leibe halten, sobald sie über die Befreiung von unnützer Sorge hinaus dazu führt, die praktische Behaglichkeit zu verringern.

Es ist also wesentlich der epikureische Grundzug dieser Denkweise, welcher den jüdischen Pessimisten dahin bringt, die Skepsis nicht sowohl dialektisch zu überwinden, als praktisch niederzuschlagen, um sich in Harmonie mit Sitte und Gewöhnung behaglich des väterlichen Erbguts zu erfreuen;[4]) der Individualismus zieht sich hier aristokratisch auf den sinnlichen Lebensgenuss zurück und benutzt die Reflexion über die Eitelkeit und Vergänglichkeit des ganzen Lebens nur so weit, als sie dazu dient, ihm diese Position zu sichern. An Stelle der kollektivistischen Hoffnungen auf eine ideale Vollendungszukunft ist hier das ewige Einerlei des Kreislaufs der Natur getreten, welches nichts Neues unter der Sonne auftauchen lässt;[5]) das von der Naturordnung bestimmte Menschenleben wird demnach in alle Zukunft so vergänglich, elend und eitel bleiben, wie es stets war und heute ist. Hiermit ist die kollektivistische Lösung, welche die Zweifel Hiobs in der prophetischen Theorie vom leidenden Gottesknecht gefunden hatten, als Chimäre beseitigt; der Einzelne ist auf sich gestellt, und hat nur die Wahl, den Tod, das Bessere des Lebens, freiwillig zu suchen, oder, so lange er lebt, gute Miene zum bösen Spiel zu machen und für sich das Maximum an Lebensgenuss herauszuschlagen. Wäre der Pessimismus in seine Konsequenzen verfolgt worden, so wäre damit die ganze theistische Grundlage des Judenthums zerstört worden; nur die opportunistische Inkonsequenz des Denkens schützt vor diesem Ergebniss.

Ein solcher Standpunkt konnte selbstverständlich nur einem Bruchtheil des Volkes angehören, und zwar war nur die Aristokratie desselben in der Lage, die praktische Lebensweisheit des ererbten Reichthums zu kultiviren. Es musste zugleich der wenigst gläubige Theil des Volkes sein, und das ist gewöhnlich derjenige, der selbst

[1]) Pred. 7, 17. [2]) Pred. 5, 1. [3]) Pred. 7, 15; 11, 9—10. [4]) Pred. 7, 12; 5, 18—19. [5]) Pred. 1, 4—10.

in der Küche steht und sich beim Kochen den Appetit vergehen lässt, d. h. der Priesterstand oder das Levitenthum, welches in Judäa mit der Aristokratie zusammenfiel. Wenn dieser Standpunkt nicht bloss wenigen Einzelnen, sondern einer Klasse angehörte, so musste dies mithin die levitische Aristokratie sein; dass aber eine ganze Klasse, und zwar eine einflussreiche Klasse in diesem Buch ihre innerste Ansicht ausgesprochen sah, muss angenommen werden, weil sonst dessen Aufnahme in den Kanon unerklärlich bliebe. Dabei bleibt es sehr wohl möglich, dass diese Klasse es für opportun hielt, sich nicht öffentlich zu diesem Standpunkt zu bekennen, sondern ihn als esoterische Auffassung für sich zu behalten. So betrachtet, wird man sagen dürfen, dass diese Richtung die esoterische Auffassung des späteren Sadducäismus darstellt, der epikurisch-weltlichen Hohepriesterpartei,[1]) d. h. der levitischen Aristokratie, welche in dem Ruf stand, weder an die Engel noch an die Auferstehung, noch an die Geistesfortdauer zu glauben.[2])

Hätte diese Meinung das ganze Volk für sich gewonnen, so wäre das Judenthum damit zu Grunde gegangen; dass von der Mehrheit des Volkes die Aufnahme eines solchen Buches in den Kanon auch nur geduldet wurde, beweist jedoch, dass der empirische Kern derselben, der Pessimismus des irdischen Lebens, bereits als richtig anerkannt wurde. Gerade dieser hier zum ersten Mal fixirte empirische Pessimismus der nachexilischen Zeit, der den altisraelitischen Optimismus ersetzte, wurde nun aber für die Masse des Volkes zum Stachel, den Theismus durch Hinausgreifen über die empirischen Bedingungen des Lebens zu retten, und die Gerechtigkeit und Güte Gottes durch Annahme der persischen Auferstehungslehre zu rechtfertigen. Die transcendente Fortsetzung des Lebens und die Hoffnung, dass alles Leid des Diesseits im Jenseits Vergütung finden werde, bilden eine nothwendige Hilfshypothese des Theismus, die von dem Augenblick an nicht mehr entbehrt werden kann, wo das Elend des jetzigen Lebens erkannt ist; der transcendente Optimismus ist das unerlässliche Ergänzungsstück des empirischen Pessimismus, wenn eine Theodicee auf theistischer Basis möglich bleiben soll. Wenngleich diejenige Richtung, welche den Tod als das Ende des Lebens betrachtet, mit der Prophetenreligion und dem Mosaismus in Uebereinstimmung ist,

[1]) Ap.-Gesch. 5, 17. [2]) Matth. 22, 23; Ap.-Gesch. 23, 8.

die entgegengesetzte aber nur durch gewaltsame Interpretationen den Schein solcher Uebereinstimmung erzeugen kann, so liegt doch allein in der letzteren der Fortschritt der religiösen Entwickelung auf theistischer Basis, während erstere nur das Verdienst hat, durch Aufzeigen des klaffenden Abgrundes die Nothwendigkeit zum Einschlagen des andern Weges erwiesen, und durch Begründung des empirischen Pessimismus der weiteren religiösen Entwickelung des Theismus ein unverlierbares Ferment geliefert zu haben.

Die zweite Richtung, welche sich später als Pharisäismus fixirte, fordert also, dass der Gerechte, wenn er im jetzigen Leben für die Sünden des Volkes dulden müsse, durch Theilnahme an der Freude und Seligkeit des Vollendungsreiches entschädigt werde,[1]) dass hingegen der Ungerechte und Gottlose, der hier nicht im Verhältniss zu seiner Sündhaftigkeit gelitten hat, im Tode die verdiente Strafe erhalte.[2]) Zu dem Zweck müssen alle, die möglicher Weise Anspruch auf Lohn haben, oder mit andern Worten: alle, die im Bundesverhältniss zu Jaho stehen, d. h. alle Israeliten, bei Beginn des Endreiches auferweckt werden;[3]) in dem dann folgenden Gericht werden die einen ewiges Leben, die andern ewige Schmach und Schande zuertheilt bekommen,[4]) nämlich die einen die Theilnahme am Gottesreich (mit Ehrenstellung für die Lehrer) die andern Ausschliessung von demselben. Der Zwischenzustand im Scheol ist für die Israeliten eine Art Purgatorium, für die Heiden aber, welche nicht auferstehen,[5]) ist es der Ort der Qual, wo sie durch Feuer und Würmer gemartert werden,[6]) um endlich definitiver Vernichtung anheimzufallen. Dieser Auferstehungsglaube ist schon zur Makkabäerzeit so fest eingewurzelt, dass die Märtyrer auf ihn gestützt, freudig ihre Glieder und ihr Leben hingeben und ihrer Peiniger spotten;[7]) auch wird bereits für die Todten Gebet und Opfer dargebracht, um ihre Sünden zu sühnen.[8])

Diese Lehre bedingt nun auch eine veränderte Auffassung des Verhältnisses von Geist und Körper. Wenn die Todten im Scheol (das als Ort der Peinigung Gehinnom heisst) die Pein empfinden sollen, so müssen sie Bewusstsein und Geist behalten; der Individualgeist darf also beim Tode nicht in den Allgeist (Weltäther) zerfliessen, sondern muss individuelle Fortdauer haben, welche die Präexistenz

[1]) 2. Makk. 12, 45. [2]) 2. Makk. 6, 26. [3]) Hen. 51, 1 fg.; 61, 5. [4]) Dan. 12, 1—3. [5]) 2. Makk. 7, 14. [6]) Jud. 16, 20—21. [7]) 2. Makk. 7, 9—14 u. 36. [8]) 2. Makk. 12, 43—46.

sofort einschliesst. Mögen auch die Gerechten noch etwas abzubüssen haben, so kann doch ihr Aufenthalt im Gehinnom nur kurze Zeit (höchstens zwölf Monate) dauern; dann steigen sie zu Jaho in dessen siebenten Himmel empor, wo das Vorrathshaus der noch ungeborenen Seelen ist, und harren in Gan Eden (Paradies) der Auferstehung;[1]) besonders Gerechte und Fromme kommen auch wohl wie Henoch und Elias unmittelbar in Jahos Himmel. Beim Tode wird die Seele des Gerechten von einem guten Engel nach Gan Eden geleitet, die des Gottlosen ins Gehinnom gestossen; die Zwischenstufen zwischen Gan Eden und Gehinnom, welche das Buch Henoch lehrt,[2]) hat der Pharisäismus fallen lassen.

Diese Ansichten über Präexistenz und Fortdauer stehen zu den mosaischen in diametralem Gegensatz, stimmen aber in den Grundzügen mit den persischen überein und verrathen in vielen Einzelzügen ihre Abkunft von den letzteren. Insbesondere zeigt sich dies daran, dass die Vollendungszukunft mehr und mehr ins Uebernatürliche entrückt wird, oder vielmehr, dass sich neben und hinter dem nationaljüdischen Glauben an eine irdische Vollendungszukunft des zeitlichen Gottesreiches die Vorstellung eines zweiten jenseitigen Gottesreiches auf neuer Erde unter neuem Himmel anschliesst, welche beide dann aber doch wieder in einander verschwimmen. Das erste Vollendungsreich wird nahe sein, wenn der sittliche Verfall und das Elend auf Erden ihren Höhepunkt erreicht haben; dann wird Elias mit anderen grossen Propheten wiederkommen,[3]) um das Volk Israel durch Busspredigt und Lehre zu läutern[4]) und so das Kommen des Messias vorzubereiten; dann werden die zerstreuten Israeliten von der ganzen Erde gesammelt, und der Messias erweckt mit dem ihm von Jaho übergebenen Schlüssel die verstorbenen Volksgenossen, deren Leiber unter der Erde herangewälzt werden. Dieses erste Messiasreich ist ein Weltreich, welches das letzte bekannte, das römische, abzulösen bestimmt ist, und welches Juden und Heiden umfasst; seine Dauer wird sehr verschieden gedacht. Es erreicht seinen Abschluss durch eine grosse Empörung der Heiden unter Gog und Magog, welche mit einer völligen Vernichtung der Heidenwelt durch die Israeliten unter Jahos Führung endet. Dann folgt die zweite Auferstehung (für die

[1]) Luk. 23, 43. [2]) Hen. 22, 3 fg. [3]) Mal. 3, 23; Matth. 17, 10—11; 16, 14; Mark. 8, 28; 4. Esra 2, 18. [4]) Mal. 3, 24; Jes. Sir. 48, 10—12.

während der Zwischenzeit verstorbenen oder gefallenen Israeliten), das Weltgericht, die Herstellung des neuen Himmels und der neuen Erde und auf dieser erst das eigentliche wahre Vollendungsreich, in welchem es nur noch Juden giebt, und dessen Dauer unbegrenzt gedacht wird. Nun werden alle Dunkelheiten der Schriftoffenbarung aufgehellt, und das Gottesvolk lebt in inniger seliger Gemeinschaft mit seinem Gott, in einem Verklärungszustand, welcher weder Tod noch Zeugung mehr kennt, also dem der Engel nahe steht.[1])

Der Messias spielt nur in dem ersten Vollendungsreich die hervorragende Rolle, während in dem zweiten Jaho selbst als Vortänzer des Reigens der Seligen und als Lehrer des Gesetzes an seine Stelle tritt. Wie der persische Çaoschyank aus dem Samen des Zarathustra, so ist der jüdische Messias aus dem Samen Davids; wie Moses das Volk aus der ägyptischen Sklaverei erlöst hat, so wird er es aus derjenigen der heidnischen Unterdrücker erlösen, und heisst darum wie Moses Erlöser. Er ist in doppeltem Sinne präexistent, einerseits realiter wie jede Menschenseele und andererseits idealiter, insofern sein Name im ewigen Schöpfungsplan beschlossen liegt; aber obwohl die Gerechten den Engeln überlegen sind, ist doch auch er durchaus nur ein Mensch von natürlichem Entstehungs- und Entwickelungsgange und keineswegs ein übernatürliches Wesen. Er sündigt und büsst, und gelangt erst auf diesem Wege zu der vollendeten Gerechtigkeit, durch die er, wie jeder andere Gerechte, stellvertretend anderer Schuld ausgleichen kann und durch die er sich würdig macht zu seinem messianischen Beruf. Von einem Leiden und Sterben des Messias weiss der jüdische Glaube so wenig wie der persische; die Züge des leidenden Gottesknechtes finden in dem jüdischen Messiasbilde keine Verwendung, welches die Charaktere des Propheten mit denen eines Priesterkönigs nach Art des Melchizedek vereinigt.[2]) Als Prophet[3]) lehrt er das Gesetz und legt wirksame Fürbitte für das Bundesvolk bei Jaho ein; als Priester steht er dem Opferkultus in dem irdischen (beziehungsweise in dem himmlischen, auf die neue Erde herabgesunkenen) Jerusalem vor; als davidischer, d. h. legitimer König ist er Gottes Sohn in eminentem Sinne,[4]) hat den Ehrensitz zur Rechten des Vaters,[5]) und führt den Ehrentitel Elohim.[6])

[1]) Matth. 22, 29—30. [2]) Ps. 110, 4. [3]) Jes. 11, 1—3. [4]) Ps. 2, 6—7; 89, 27—28 2. Sam. 7, 14. [5]) Ps. 110, 1. [6]) Ps. 45, 7.

Man sieht aus dieser Darstellung, dass das Judenthum auch für das Zukunftsideal seines Gottesreiches soviel vom Parsismus angenommen hat, als ihm das zähe Festhalten der nationalen Beschränktheit seines Ideals gestattete; sind im ersten Vollendungsreich die Juden als Herrenvolk über die heidnischen Vasallenvölker gedacht, so sind sie im zweiten Vollendungsreich nach Vernichtung der Heiden ganz unter sich, und damit erst ist der letzte Zweck der Schöpfung erfüllt. —

Zu den persischen Einflüssen gesellt sich eine zweite Gruppe ausländischer Einflüsse von Seiten des hellenisch-ägyptischen Kulturkreises; beide erreichten den Höhepunkt ihrer Wirksamkeit, als nach der Zerstörung des persischen Reiches durch Alexander Judäa Vasall zunächst des ptolemäischen Aegyptens (323—203) und dann des seleucidischen Syriens wurde (203—167). Der Befreiungskampf der Hasmonäer oder Makkabäer (167—130) führte zwar zur Vernichtung der griechenfreundlichen politischen Partei innerhalb des Judenthums und zur Verschärfung der nationalen Isolirung und feindseligen Abschliessung; aber die geistigen Einflüsse, welche die jüdische Weltanschauung in diesen Jahrhunderten griechischer Oberherrschaft empfangen hatte, vermochten sie nicht wieder auszulöschen. Der Weltverkehr war in jener Zeit schon zu innig und die Ausbreitung der jüdischen Kolonien im hellenischen Kulturgebiet schon zu umfassend geworden, um eine geistige Isolirung des Judenthums noch länger zu ermöglichen; vor allem war es die ausgedehnte Kolonisation Aegyptens, wo die Wechselwirkung und Vermählung der beiderseitigen Kulturen sich vollzog, die nicht ohne Rückwirkung auf die Stammesgenossen in der Heimath bleiben konnte. So lange die hellenistische Partei zur Zeit der Seleuciden sich bemühte, griechische Gymnasien und Wettspiele, Künste und Luxus einzuführen, reagirte das Volk gegen diese Umwälzung seiner nationalen Sitten; sobald diese Partei vernichtet war, schwand mit der augenscheinlichen Gefahr auch die Spannung des Widerstandes, und so kam es, dass grade unter den Hasmonäern der griechische Geist unvermerkt Macht gewann und auf die Weltanschauung des Judenthums modificirend einwirkte.

Als ägyptisch dürfen wir vor allem die Missachtung des Leibes zu Gunsten der unsterblichen Seele betrachten; dem Judenthum als solchem wäre es ebenso wenig wie dem Parsismus eingefallen, die Hütte des sterblichen Leichnams als eine zerstreuende Bedrückung

und Beschwerung des Geistes zu betrachten.[1]) Die präexistenten Seelen werden sehr wider ihren Willen mit dem befleckten Samen verbunden in den Uterus gesperrt, und ebenso wider ihren Willen bei der Geburt herausgezogen (darum weint das Kind); dafür ist auch ihr Verdienst und Lohnanspruch um so grösser, als sie (im Gegensatz zu den Engeln) erst im Kampf und Sieg über den bösen Trieb zu Gerechten werden.[2]) Als ägyptisch dürfen ferner manche Züge des Essäismus angesehen werden, wenngleich die früher übliche Ableitung des Essäismus aus dem ägyptischen Therapeutenthum dadurch unhaltbar geworden ist, dass die angeblich Philonische Schrift über die Therapeuten als eine untergeschobene christliche Tendenzschrift aus späterer Zeit nachgewiesen ist, so dass es für die Existenz ägyptischer Therapeuten vor den christlichen Asketen in Aegypten an Beweisen fehlt. Dagegen wird man annehmen dürfen, dass der Begriff der „Weisheit“ als des Demiurgen nicht ohne den Einfluss ägyptischer Ideen sich entwickelt hat.

Der göttliche Geist Chnum oder Kneph, welcher als innenweltlicher zum ordnenden geistigen Weltschöpfer oder Demiurgen wird, und so Menth-Harseph heisst, erscheint in dieser Gestalt mannweiblich, ebenso wie der himmlische Eros oder Metis in der orphischen Theologie; auch das hebräische Wort für Geist ist doppelgeschlechtig und wird in der talmudischen Theologie bald männlich bald weiblich personificirt. Die Weisheit oder *σοφία* stimmt demnach ebenso sehr mit seinem weiblichen Adspekt überein, wie das Wort oder der *λόγος* mit seinem männlichen. Ob die Juden diese Idee direkt von ägyptischen Priestern oder durch die Vermittelung der orphischen Theologie bekamen, ist unwesentlich; vielleicht wirkte beides zusammen und die griechische Bedeutung des Wortes *σοφία* oder Weisheit, welches ebenso sehr das Ideal der Tugend wie dasjenige der Erkenntniss umspannt, gab dann nur den Ausschlag, dass in den betreffenden jüdischen Kreisen die Bezeichnung „Weisheit“ vor den anderen „Geist“ und „Wort“ bevorzugt wurde. Die Erörterung dieses Begriffes führt uns also naturgemäss aus der Sphäre ägyptischer in diejenige hellenischer Einflüsse hinüber.

Die Idee der Weisheit beginnt bereits in den jüngeren Theilen des Spruchbuches, welche noch in den Kanon Aufnahme gefunden

[1]) Weish. 9, 15. [2]) Tanchuma, Pikkude 3 (vgl. Weber a. a. O. § 49).

haben, und spielt in den Büchern Baruch, Jesus Sirach und der Weisheit Salomonis eine grosse Rolle. Um die Bedeutung dieser Idee im jüdischen System recht zu verstehen, muss man davon ausgehen, dass die Weisheit identisch ist mit dem Geist Gottes, oder dem heiligen Geist, und im Fluss der Rede mit dieser Bezeichnung abwechselt;[1]) „Weisheit“ erscheint aus diesem Gesichtspunkt lediglich als sprachliche Abkürzung für „Geist der Weisheit“, welcher mit dem heiligen Geiste identisch ist.[2]) Gleich dem Geiste wird sie als eine Ausströmung oder ein Ausfluss Gottes beschrieben, der alle Geschöpfe und Seelen durchdringt;[3]) gleich dem Geiste oder Weltäther schwebt sie wolkengleich über der Erde, den ganzen Himmel und die Tiefe des Abgrundes erfüllend.[4]) Die Weisheit repräsentirt demnach neben dem „Wort“ einen zweiten, von anderer Seite her unternommenen Versuch, den naturalistischen Begriff des Geistes durch eine spiritualistische Bezeichnung zu ersetzen, ohne die Allgegenwart, Ewigkeit und Immanenz desselben fallen zu lassen; Wort und Weisheit sind die spiritualistischen Hilfsbegriffe, im Durchgang durch welche der Begriff des Geistes selbst denaturirt und spiritualisirt wird. Zu der Ewigkeit[5]) und Allgegenwart[6]) tritt die Allwissenheit[7]) hinzu, welche dem Weltäther als solchem doch nur im metaphorischen Sinne beizulegen ist; zu der intellektuellen Eigenschaft der Allwissenheit gesellen sich die Gemüthseigenschaften der Güte[8]) und Liebe[9]) gegen die Menschen, und die Weisheit wird so zum Träger und Uebermittler der göttlichen Gnade, wofern sie nicht mit derselben zusammenfällt.[10])

Rath und That, Verstand und Macht, Entschluss und Ausführung sind in ihr vereinigt;[11]) sie ist nicht nur der Rathgeber[12]) und Werkmeister der Schöpfung,[13]) (die hier nach griechischem Muster als ein Bilden und Gestalten des an sich gestaltlosen präexistirenden Stoffes[14]) gedacht wird), sondern auch der stetige Erneuerer des Alls,[15]) der Weltlenker, durch den die irdischen Regenten regieren.[16]) Wie der Geist das Lebensprincip des Individuums im natürlichen Sinne ist, so ist die Weisheit es im religiösen Sinne;[17]) wer ihre Gebote, das

[1]) Weish. 1, 4—5 u. 6—7; 9, 17; Sir. 1, 9—10. [2]) Weish. 7, 7 u. 22; Spr. 1, 23. [3]) Weish. 7, 25; 7, 24 u. 27. [4]) Sir. 24, 5—8. [5]) Sir. 1, 1; 24, 14; Spr. 8, 23. [6]) Sir. 24, 7—10. [7]) Weish. 9, 9 u. 11. [8]) Weish. 7, 26. [9]) Spr. 8, 17 u. 31. [10]) Sir. 15, 10; 37, 24. [11]) Spr. 8, 14; Weish. 7, 23. [12]) Weish. 8, 4; Sir. 1, 2—3. [13]) Spr. 8, 27—30. [14]) Weish. 11, 18. [15]) Weish. 7, 27. [16]) Spr. 8, 15—16. [17]) Spr. 3, 18 u. 22; 8, 35.

Gesetz des Lebens,[1] hält, wird leben, wer nicht, wird sterben.[2] Denn Gott, der die Weisheit lieb hat,[3] liebt niemand, er bleibe denn bei der Weisheit;[4] diese aber nehmen Theil an ihrem ewigen Wesen[5] und gelangen durch ihren Besitz zu reiner Freude und Seligkeit.[6] In den Besitz der Weisheit gelangt man dadurch, dass man in Gottesfurcht und Gottvertrauen nach ihr ringt;[7] denn sie lässt sich gern finden von denen, die sie suchen und suchet selbst diejenigen auf, die ihrer werth sind, um sich ihnen zu erkennen zu geben.[8] Für und für giebt sie sich in die heiligen Seelen und macht sie zu Gottesfreunden und Propheten;[9] in wem so die Weisheit im eminenten Sinne ihre Wohnung aufgeschlagen hat, der gehört zu ihren Kindern,[10] der ist Ein Herz mit ihr.[11] So ist die Weisheit nicht nur Princip des ewigen Lebens, sondern auch der Beseligung und Offenbarung, und das alles dadurch, dass sie Princip der Immanenz des göttlichen Wesens im menschlichen ist; der Ausdruck Weisheit scheint grade durch seinen Doppelsinn als subjektiver Bewusstseinsinhalt und als objektives Princip geeignet, um dieses Verhältniss der Immanenz in Ein Wort zu fassen. Die Immanenz der Weisheit ist einerseits individualistisch gedacht, andererseits kollektivistisch; in ersterer Hinsicht ergänzt die Lehre von der Weisheit die Lehre vom Wort, in letzterer Hinsicht fällt sie mit ihr zusammen.

Ebenso wie das Wort repräsentirt nämlich die Weisheit die Gottheit selbst, insofern dieselbe aus der Ruhe des An- und In-sich-seins heraus und in die Beziehung zum Weltprocess eintritt; da die Weisheit nicht bloss als Weltschöpfer, sondern auch als Weltregierer gedacht ist, so ist sie in ganz demselben Sinne wie das Wort Vertreter Gottes in der Geschichte. Sie wohnt auf Erden zwar unter allen Völkern, speciell aber hat sie Israel zum Erbtheil erkoren und in ihm sich Wohnung bestellt;[12] alles was die Targume dem Wort zuschreiben in Bezug auf die göttliche Leitung der Geschichte des Bundesvolkes durch lohnende und strafende Schicksale, das alles wird der Weisheit von dem Buch der Weisheit zugeschrieben.[13] Wie das Wort für die menschliche Auffassung fixirt ist in dem Gesetz, so auch

[1]) Sir. 17, 9. [2]) Bar. 4, 1. [3]) Weish. 8, 3. [4]) Weish. 7, 28. [5]) Weish. 8, 17. [6]) Weish. 8, 18; 9, 19. [7]) Sir. 51, 24—26; 33, 18—28; 1, 16 u. 25. [8]) Weish. 6, 13—17. [9]) Weish. 7, 27. [10]) Sir. 4, 12. [11]) Sir. 51, 28. [12]) Sir. 24, 10—13; Bar. 3, 37—38. [13]) Weish. 10—11, 17.

die Weisheit, die ausdrücklich mit dem Buch von den Geboten Gottes oder dem ewigen Gesetz identificirt wird;[1]) das geoffenbarte Gesetz oder Wort Gottes ist daher auch der Born, aus dem die Menschen die Weisheit zu schöpfen haben.[2]) Gestützt auf diese Identität kann die Weisheit den Menschen zurufen: „Kommt her zu mir, alle, die ihr meiner begehret, und sättigt euch von meinen Früchten! Meine Predigt ist süsser denn Honig und meine Gabe süsser denn Honigseim. Wer von mir isset, den hungert immer nach mir, und wer von mir trinket, den dürstet immer nach mir!"[3]) Das geoffenbarte Gesetz ist ja gleichfalls vor allen Werken der Schöpfung als Uranfang von Gott festgesetzt,[4]) und daher steht auch dem späteren Judenthum die Identität der Thora und Weisheit fest. Nach alledem kann kein Zweifel übrig bleiben, dass die Weisheit und das Wort schlechthin identisch sind, dass beide nur verschiedene Bezeichnungen desselben Begriffs darstellen, welche aus verschiedenen Ideenkreisen herstammen; es würde kaum der ausdrücklichen Bestätigung dieser Identität bedürfen, wie Jesus Sirach sie liebt.[5])

In dem Maasse, als die Neigung zur Personifikation der Weisheit wuchs, musste die weibliche Form dieser Bezeichnung *(σοφία)* Anstoss erregen, und der spekulativste Kopf des vorchristlichen Judenthums, der Aegypter Philo, giebt dies wiederholentlich als Grund an, weshalb er die männliche Bezeichnung Logos vorziehe, obwohl ihm dem Inhalt nach beide Worte gleichbedeutend sind. Philo nimmt einerseits alles in seine Logos-Lehre auf, was über den Logos und die Sophia in dem Vorhergehenden erörtert ist, und fasst dies alles systematisch zur Einheit des Gedankens zusammen; andererseits vertieft er die überkommene Logos-Idee dadurch, dass er den ägyptisch-hellenischen Einfluss noch einmal in potenzirter Gestalt auf sich wirken lässt. Den höchsten Gott fasst er ägyptisch-aristotelisch als unbewegtes, ruhendes, in sich beharrendes und beziehungsloses Sein oder als abstrakt-monistische Spitze des Systems (Amun); den Logos macht er in einem die jüdische Bedeutung des Wortes weit überragenden metaphysischen Sinne zum „Sohn" der höchsten Gottheit, wie Kneph oder Chnum als Menth-Harseph Sohn Amuns ist. Im Sinne der hellenischen Philosophie sieht er in dem Logos die ewige Ver-

[1]) Bar. 4, 1. [2]) Sir. 1, 5—6. [3]) Sir. 24, 25—29. [4]) Pirke aboth 6, 10; 8, 22. [5]) Sir. 24, 4.

nunft der Gottheit, den Inbegriff der intelligibeln Welt, oder die einheitliche Totalität der platonischen Ideen, welche nach der Art der Stoiker zugleich als wirkende Kräfte verstanden werden; als Inbegriff der göttlichen Kräfte ist der Logos zugleich das Moment der Entäusserung oder Verwirklichung der göttlichen Ideen, die sich stetig selbst realisirende immanente Weltvernunft (λόγος σπερματικός der Stoiker). Er ist Ausstrahlung und Abbild Gottes, Engelfürst oder Erzengel, θεός ohne Artikel (vgl. Joh. 1, 1), genauer der zweite Gott, der als Mittler zwischen dem ruhenden Sein der höchsten Gottheit und dem Weltprocess steht; denn er vertritt ebenso wohl Gott gegenüber der Welt (als Schöpfer, Erhalter und Regierer der Welt, als Princip der Offenbarung, Erlösung, Heiligung und Vollendung), wie die Welt gegenüber Gott (als fürbittender Hoherpriester). Er wird zwar nominell personificirt, aber ohne dass der wirkliche Begriff einer Persönlichkeit zu Grunde läge; die Personifikation bleibt eine bloss symbolische oder poetische, welche die alldurchdringende Immanenz nicht beeinträchtigt.

Indem so der höchste Gott gänzlich in den Ruhestand eines beziehungslosen Ueberseins versetzt wird und der Logos mit allen früheren Funktionen desselben bekleidet vollständig in seine Stelle als Objekt des religiösen Bewusstseins tritt, wird eine theoretisch wie praktisch gleich unhaltbare Situation geschaffen, die nach irgend einer Seite weitere Modifikationen erfordert. Macht man mit der rhetorisch-poetischen Personifikation des Logos Ernst, so bleibt nur die Alternative offen: entweder man identificirt (mit dem späteren Gnosticismus) den im Judenthum geschichtlich offenbarten Gott Jaho mit dem Logos oder Demiurgos und setzt ihn dadurch zu einem Untergott neben der höchsten Gottheit herab, welche sich völlig zu einem abstraktmonistischen, d. h. unpersönlichen Wesen verflüchtigt; oder man hält (mit dem Christenthum) Jaho und Logos als zwei verschiedene persönliche Götter fest und fällt dadurch aus dem Monotheismus des Judenthums in polytheistischen Henotheismus zurück. So lange hingegen der Logos seinem wahren Begriff nach als unpersönlicher festgehalten wurde, war damit der Beweis geliefert, dass das eigentliche Objekt des religiösen Bewusstseins, das göttliche Immanenzprincip, unpersönlich zu denken sei; und hier eröffnete sich abermals eine Alternative anderer Art. Entweder nämlich wurde der unpersönliche Logos zu einem unselbstständigen Produkt der Gottheit herabgedrückt,

d. h. durch Identifikation mit dem Buchstaben der Thora seiner geistigen Lebendigkeit und evolutionistischen Energie beraubt (wie im nachchristlichen Judenthum); damit wurde der Monotheismus auf diese Weise erst recht mit bewusster Schärfe und abstraktem Fanatismus durchgebildet, aber auch die aus der Transcendenz Gottes stammende Entfremdung und unendliche Ferne zwischen Gott und Mensch durch Abtödtung des Logos zum Buchstaben in Permanenz erklärt. Oder aber der Logos wird als vollkommen durchgebildetes Immanenzprincip zum wahren und doch unpersönlichen Objekt des religiösen Bewusstseins erhoben; dann sinkt der (vermeintlich persönliche, in Wahrheit jedoch abstraktmonistisch entleerte) Obergott neben diesem eigentlichen und wahren Gott des religiösen Bewusstseins zu einem theoretisch wie praktisch bedeutungslosen Ueberbleibsel der historischen Entwickelung, zu einem fünften Rad am Wagen herab, so dass die Religion des Logos unmittelbar in die Immanenzreligion des unpersönlichen Geistes hinüberführt, der Monotheismus in konkreten Monismus umschlägt. Die Bildung jener Zeit reichte bei weitem nicht aus, um den letzteren Weg mit Erfolg betreten zu können; der durch die diskursive Reflexion bereits kritisch durchschaute Anthropomorphismus und Anthropopathismus des Glaubens an die Persönlichkeit Gottes sass in der unmittelbaren Anschauung der religiösen Phantasie noch viel zu fest, als dass nicht die Entwickelung zunächst nach der Seite eines persönlichen Logos, also im Gnosticismus und Christenthum hätte weiterführen sollen. Wäre es wirklich damals versucht worden, den Uebergang in konkreten Monismus zu bewerkstelligen, so würde der eingewurzelte Naturalismus jener Zeit sofort die supranaturalistische Errungenschaft eines spiritualistischen Gottes- und Geistes-Begriffs wieder zerstört haben; die Menschheit musste erst noch eine Jahrtausende lange theistische Schule durchmachen, um in ihr den religiösen Naturalismus gründlich abzustreifen und sich so zu einem konkreten Monismus des absoluten Geistes reif zu machen. So viel ist aber gewiss, dass die Logoslehre des Philo die Wegscheidung bildet für die nachfolgende religiöse Entwickelung und die Keime in sich trägt sowohl für den naturalistischen Gnosticismus wie für den polytheistischen Henotheismus des Christenthums, für den abstrakten Monotheismus des nachchristlichen Judenthums wie für den konkreten Monismus des absoluten Geistes.

Man darf bei der geschichtlichen Betrachtung der Lehren vom

Wort und der Weisheit zweierlei nicht ausser Betracht lassen: erstens dass sie doch wesentlich nur Eigenthum einer gebildeten Minderheit im Judenthum waren, und zweitens, dass Wort und Weisheit schliesslich doch nur andere Bezeichnungen für das sind, was die Prophetenreligion und der Mosaismus den Geist, den Geist Gottes, oder den heiligen Geist nennt. Die griechischen Worte *λόγος* und *σόφία* waren durch die griechische Philosophie mit der Bedeutung der immanenten Weltvernunft, beziehungsweise des Ideals von Tugend und Intelligenz versehen worden, und eigneten sich darum weit eher zu einem spiritualistischen Ersatz des Ausdrucks Geist als unsere deutschen Worte Wort und Weisheit. Trotzdem hatten sie in der gewöhnlichen religiösen Redeweise des Judenthums von mittlerem und niederem Bildungsgrade zur Zeit der Entstehung der älteren Schriften des neuen Testaments noch keinen Eingang gefunden; der Sprachgebrauch dieser Schriften behilft sich statt ihrer mit den Worten Geist und Gnade. [1]) Gleichwohl wird man annehmen dürfen, dass die Lehren vom Wort und der Weisheit auf die Fassung des Begriffs Geist denaturirend und spiritualisirend zurückgewirkt hatten, dass also der judenchristliche oder paulinische Begriff des Geistes höher steht als der alttestamentliche, wenngleich er den naturalistischen Charakter eines feinen, flüssigen, durch Ausgiessung übertragbaren Stoffes noch immer nicht abgestreift hat. [2])

Das rein nationale Judenthum zur Zeit Philo's und Jesu dürfte sich damit begnügt haben, das allgemeine Lebensprincip des Gottesgeistes zum religiösen Lebensprincip, zum heiligen Geiste, [3]) einzuschränken und diesen nach Maassgabe des alten Testaments und der Apokryphen [4]) näher zu bestimmen als Geist der rechten Erkenntniss und Lehre, der Weissagung, der Wunderkraft u. s. w. [5]) Der Geist ist zu denken als das Wesen der Gottheit selbst, das über die Form seiner Persönlichkeit gleichsam überfliesst und in die Geschöpfe eintretend als Princip des religiösen Geisteslebens wirkt. Hiermit ist das Interesse der Ergänzung des transcendenten persönlichen Gottes durch ein Princip der göttlichen Immanenz gewahrt, ohne der Ver-

[1]) Matth. 1, 18 u. 20; Mark. 1, 10; Luk. 1, 15 u. 35 u. 41 u. 67; 2, 25; 4, 1 u. 14; Ap.-Gesch. 4, 8 u. 31; 6, 3; 11, 24; 13, 52. [2]) Ap.-Gesch. 2, 2—4; 8, 15—19; 10, 38 u. 44—46. [3]) Ps. 51, 13; Jes. 63, 10—11; Sir. 1, 9. [4]) Joel 3, 1—2; Sach. 12, 10; 1. Mos. 41, 38; Richt. 11, 29 u. s. w.; Weish. 7, 22—23; Ps. 143, 10 u. s. w. [5]) 1. Cor. 12, 4—11; Röm. 15, 19.

suchung zur Personifikation dieses Immanenzprincipes ausgesetzt zu sein; denn das Interesse an einer Personifikation des Logos oder der Sophia entspringt ja erst aus einer kritischen Abstreifung des Anthropopathischen vom Gottesbegriff und dem hieraus entstehenden Bedürfniss nach Ersatz durch einen Mittler, — diese Abstreifung war aber in den Kreisen des von griechischer Bildung unberührten Judenthums noch lange nicht weit genug gediehen. Für ein Zeitalter und einen Bildungszustand, welcher entweder an einer naturalistischen Auffassung des Wortes Geist noch keinen Anstoss nimmt oder aber vor einer solchen bereits als gesichert gelten kann, liegt in der That kein Grund vor, diesen religiösen Grundbegriff mit den mehr oder minder gewaltsamen Bezeichnungen Wort oder Weisheit zu belegen, vielmehr besass das Wort Geist gerade darin einen Vorzug, dass es sich weniger leicht der Personifikation darbot, welche immer vom Monotheismus zum Henotheismus zurückführen muss.

Es ist also festzuhalten, dass der Geist Gottes im Judenthum erstens ein schlechthin unpersönliches Immanenzprincip ist, und zweitens identisch ist mit dem Wort und der Weisheit, welche dieselbe Aufgabe erfüllen sollen, aber eher zu einer rhetorisch-poetischen Personifikation verleiten, welche sich später im realistischen Sinne verfestigen kann. Das Judenthum ist keinesfalls dafür verantwortlich zu machen, dass später im Christenthum Wort und Geist als zwei von einander unterschiedene Ideen behandelt wurden, von denen zuerst die eine und nachher sogar auch die andere realistisch personificirt wurde. —

Der Zeitraum eines halben Jahrtausends ist ohnehin lang genug, um andere Kulturverhältnisse zu zeitigen; um wie viel mehr musste es derjenige von der Rückkehr aus dem Exil bis zu Christi Geburt sein, wo die Welt vom Ganges bis zu den Säulen des Herkules ein anderes Gesicht annahm, und die verschiedenartigsten Kulturen sich auf das Mannigfaltigste mischten. Ueberall zeigt sich das gleiche Streben nach Fortschritt von der Barbarei zur Gesittung, nach Vertiefung und Erweiterung des Gesichtskreises, und darum konnten diese Fortschritte auch im Judenthum nicht fehlen. Nur darum weil die Griechen damals an der Spitze der Civilisation marschirten, kann man viele jener geistigen Fortschritte als Folgen hellenischen Einflusses bezeichnen, ohne damit leugnen zu wollen, dass sie in gleicher oder doch ähnlicher Weise, vielleicht etwas langsamer, auch autochthon aus dem allgemeinen Zuge der Zeit erwachsen wären.

Was das religiöse Verhältniss betrifft, so zeigen sich diese Fortschritte in der fortschreitenden Vergeistigung seines Objektes und Individualisirung seines Subjektes. Der Gottesbegriff wird durch die wachsende kritische Reflexion immer mehr von ihm unangemessenen Anthropomorphismen und Anthropopathismen gereinigt, und der Individualismus gewinnt auch auf religiösem Gebiet dem Kollektivismus mehr und mehr Terrain ab. Aus der Verabsolutirung und Universalisirung der höchsten Gottheit entspringt ferner ein religiöser Kosmopolitismus, der, begünstigt durch den politischen Kosmopolitismus der Zeit, den Kampf gegen die nationale Beschränktheit des religiösen Bewusstseins von der entgegengesetzten Seite her aufnimmt wie der Individualismus. Mit dem Individualismus und Kosmopolitismus Hand in Hand geht der Fortschritt der Humanität, deren alttestamentliche Keime durch den klassischen Humanismus des Hellenenthums befruchtet und zum Wetteifer in der Entfaltung angereizt werden. Alle diese Züge treten im Judenthum der griechisch-römischen Zeit deutlich hervor und wenn sie auch nicht alle und nicht vollständig zum Siege gelangen, so wirken sie doch modificirend auf das Judenthum ein, oder bereiten die Abzweigung modificirter Richtungen von demselben vor.

Den Einfluss der geläuterten hellenischen Begriffe vom Wesen der Gottheit erkennt man deutlich in der aus Ptolemäerzeit stammenden griechischen Uebersetzung des alten Testamentes, welche bestimmt war, den Bedürfnissen der jüdischen Kolonien in Aegypten und anderwärts Rechnung zu tragen, und wesentlich dazu beigetragen hat, die Kenntniss des jüdischen Monotheismus in dem griechischen Kulturkreise auszubreiten. Alle Anthropomorphismen sind in dieser Uebersetzung möglichst gemildert oder beseitigt, ausserdem aber auch diejenigen Anthropopathismen, welche, wie Reue, Zorn, Rachsucht, Hass u. dgl., als Uebertragung menschlicher Schwächen oder Untugenden auf die Gottheit erscheinen. Zu den Anthropomorphismen gehören auch solche Wendungen, welche Gott einen räumlich bestimmten Ort oder einen Ortswechsel zuschreiben; der Begriff der Allgegenwart war schon zu geläufig geworden, um solche Bestimmungen nicht als Widerspruch gegen die Absolutheit Gottes zu empfinden. Der Jude Aristobul, ein Anhänger der aristotelischen Philosophie, soll diese Uebersetzung mit einer erläuternden Einleitungsschrift für den König versehen haben, worin ausdrücklich der Grundsatz ausgesprochen war, dass die anthropomorphischen und anthropopathischen Aussagen des Textes nur

bildlich verstanden werden dürften. Es vollzieht sich hier der Triumph der begriffsgemässen griechischen Ansichten vom Wesen Gottes über die phantasiemässigen orientalischen Anschauungen; hatte doch schon Xenophanes, und noch entschiedener Platon und Aristoteles es ausgesprochen, dass Gott nicht mit leiblichen Augen geschaut werden könne, dass menschliche Affekte der Gottesidee widersprechen, dass das göttliche Wesen über Reue und Veränderung erhaben sei, und die Uebereinstimmung aller nacharistotelischen Philosophen in diesen Punkten hatte diese Ansichten zum feststehenden Gemeingut des gebildeten Hellenenthums erhoben.

Wenn auch der Versuch der Septuaginta, den Inhalt der Offenbarung von seiner Form, der hebräischen Sprache, unabhängig zu machen, von den Juden des Mutterlandes ebenso ungern gesehen wurde wie die Errichtung eines jüdischen Opfertempels in Alexandria, so drang doch die hier vertretene Auffassung vom Wesen der Gottheit im jüdischen Volke ziemlich allgemein durch, wie die apokryphischen und neutestamentlichen Schriften beweisen; es wurde damit eine praktisch ausreichende Denaturirung, Vergeistigung und Verabsolutirung des Gottesbegriffs gewonnen, ohne doch in ein Extrem zu gerathen, welches den Gottesbegriff untauglich zum Objekt des religiösen Verhältnisses im theistischen Sinne gemacht hätte. Die vollständige Abstreifung der anthropopathischen Eigenschaften, wie sie sich in den Targumen*) und in den Philonischen Schriften geltend macht, war damals noch ausschliessliches Eigenthum einer kleinen Minderheit, und gelangte erst im nachchristlichen Judenthum zur allgemeinen Herrschaft, um später im talmudischen Mittelalter selbst wieder durch eine gemüthvolle anthropopathische Auffassung verdrängt zu werden.

In der vorchristlichen Zeit entwickelte sich trotz der angegebenen Läuterung des Gottesbegriffes in Folge der zunehmenden Individualisirung des religiösen Verhältnisses eine reichere Ausstattung Gottes

*) Selbst die Bestimmungen des Wissens und Denkens werden in den Targumen Gott nicht mehr unmittelbar beigelegt, sondern durch die Wendungen ersetzt: es war offenbar vor Gott, oder es wurde vor Gott gedacht; der Mensch gilt hier nicht mehr als nach dem Bilde Gottes, sondern nach dem Bilde der Engel geschaffen, und überall, wo im Kanon eine Thätigkeit von Gott ausgesagt wird, welche nicht durch grammatikalische Umwandlung zu beseitigen ist, tritt das Memra als Subjekt des Satzes an die Stelle Gottes, wie bereits oben bemerkt. Bei Philo kommt Jaho die beziehungslose Ruhe und Bedürfnisslosigkeit des abstrakt einen Seienden zu, des Platonischen *ὄντως ὄν* und des ägyptischen Amun.

mit Gemüthseigenschaften. Die Grösse seiner Barmherzigkeit wird in den schwungvollsten Wendungen gepriesen;[1]) Gott ist der Allbarmherzige, denn seine Barmherzigkeit reicht über alle Welt.[2]) Er kümmert sich aber auch um jeden Einzelnen,[3]) er lässt das Gebet der Wittwe, der Waise und des Elenden durch die Wolken zu sich dringen,[4]) und seine Barmherzigkeit findet nur da ihre Grenze, wo im Vertrauen auf ihre Unerschöpflichkeit darauf los gesündigt wird.[5]) Die Allwissenheit Gottes wird extensiv und intensiv gesteigert; er weiss nicht nur alles Vergangene und Zukünftige, kennt alle Dinge schon vor der Schöpfung,[6]) sondern weiss auch das Heimlichste, die Gedanken im menschlichen Herzen.[7]) Die Offenbarung seiner Allweisheit in der Herrlichkeit, Vortrefflichkeit und Vollkommenheit der Schöpfung wird überschwänglich gerühmt;[8]) die pessimistischen Bedenken müssen vor diesem Glauben schweigen und werden durch zwei Gründe abgewiesen. Erstens ist jegliches Werk der Schöpfung zu seiner Zeit nützlich und köstlich, wenn es auch zu andern Zeiten sich unangenehm fühlbar machen mag;[9]) zweitens aber ist sein Thun darauf berechnet, nur den Heiligen recht zu sein, den Gottlosen aber Anstoss zu geben, es ist also die Welt den Frommen zu Gut, den Gottlosen zu Schaden geschaffen.[10]) Alle Uebel und schädlichen Kräfte in der Welt sind Diener Gottes zur Strafe der Gottlosen,[11]) oder zur Prüfung und Bewährung der Gerechten;[12]) selbst der Uebel grösstes, der Tod, ist nur eine durch den Neid des Teufels in die Welt gekommene Strafe der Sündenschuld und ursprünglich von Gott nicht beabsichtigt, der ein Liebhaber des Lebens ist.[13])

Gott hasst nichts von aller seiner Kreatur; der Allerbarmer und Allerhalter schonet ihrer nicht nur, sondern liebt sie auch ohne Ausnahme.[14]) Der jüdische Monotheismus erreicht so den Gipfel seines Gottesbegriffs, indem die Allbarmherzigkeit sich zur Allgüte und diese sich zur Allliebe steigert; über die Allliebe hinaus hat auch das Christenthum den Gottesbegriff nicht zu führen vermocht, weil dies in der That die letzte und höchste Eigenschaft des religiösen Objektes ist, so lange dasselbe persönlich gedacht wird. Der strenge, grimmige

[1]) Sir. 2, 23; 17, 28; 18, 4—5. [2]) Sir. 18, 12. [3]) Sir. 16, 15—16. [4]) Sir. 35, 16—21. [5]) Sir. 5, 6—8. [6]) Sir. 42, 19—20; 23, 29. [7]) Sir. 16, 18; 17, 16 bis 17; 23, 28; 42, 18; Weish. 1, 6. [8]) Sir. 18, 1; 43, 30—36. [9]) Sir. 39, 21—23 u. 39—40. [10]) Sir. 39, 26—30. [11]) Sir. 39, 33—37. [12]) Sir. 27, 6. [13]) Weish. 1, 13—14; 2, 24; 11, 27. [14]) Weish. 11, 24—25.

verzehrende Feuergott des alten Israel ist nun zum allliebenden Vater geworden, an den sich seine Kinder vertrauensvoll wenden können;[1]) nicht mehr bloss Israel als Bundesvolk steht im Kindschaftsverhältniss zu Gott, sondern jeder einzelne Fromme und Gerechte steht zu Gott in dem persönlichen Verhältniss eines Sohnes oder Kindes,[2]) und diese Gotteskindschaft erstreckt sich auch über die Israeliten hinaus auf alle, die Gott erkennen und fürchten. Freilich muss diese Gottesfurcht eines Nichtisraeliten sich im Halten seiner Gebote, d. h. im Proselytismus kundgeben; aber gerade darin liegt der Unterschied von der Prophetenreligion, welche keine Rettung einzelner Heiden, sondern nur die Bekehrung ganzer Völkerschaften in der Vollendungszeit kennt, und vom Mosaismus, der nur von dem im Bundesvolke wohnenden Fremdling die Beobachtung der heiligen Sitte erwartet.

Der kosmopolitische Monotheismus der Zeus-Jupiter-Religion musste nothwendig eine Richtung im Judenthum erzeugen, welche den universalistisch gefassten Einen Schöpfer, Herrn und Vater aller Kreatur auch praktisch zum religiösen Objekt für jeden einzelnen einsichtigen und gottesfürchtigen Heiden zu erheben strebte, welche eine Erweiterung des Gottesreiches in der Aufnahme von Adoptivsöhnen Israels anstrebte. Je mehr sich die Zeus-Jupiter-Religion der gebildeten Griechen und Römer dem Monotheismus annäherte, desto mehr mussten gebildete Juden einsehen, dass eine friedliche Eroberung der Heiden für das Gottesreich möglich sei, und die Verbreitung jüdischer Kolonien von den Grenzen Indiens bis zum atlantischen Ocean erschien unter diesem Gesichtspunkt wie der unter allen Heiden ausgestreute Same des Gottesreiches.[3]) Allerdings sträubte sich das jüdische Nationalgefühl gegen solche Abdankung zu Gunsten einer monotheistischen Universalreligion, die sich ebenso individualistisch wie kosmopolitisch hätte ausgestalten müssen; die hellenisirende Richtung blieb darum auch nur eine Richtung innerhalb des Judenthums, der eine beschränkt nationale Richtung gegenüberstand. Theils durch die fortdauernden Kämpfe um die nationale Existenz, theils durch den Uebergang der universalistisch gesinnten Elemente zum Christenthum erhielt die beschränkt nationale Richtung je länger je

[1]) Sir. 23, 1 u. 4; 32, 27. [2]) Sir. 4, 10—11; Weish. 5, 5; 2, 13 u. 16 u. 18.
[3]) Mal. 1, 11. Die Stelle beschreibt einen gegenwärtigen, nicht einen künftigen Zustand.

mehr das Uebergewicht und gelangte in dem gegen das universalistische Christenthum feindselig sich abschliessenden Judenthum zur unbestrittenen Herrschaft bis zur Aufklärungsperiode des vorigen Jahrhunderts. Aber dieser spätere Verlauf darf nicht dagegen blind machen, dass im vorchristlichen Judenthum sich wirklich eine universalistische Richtung folgerichtig entwickelt hatte, welche ohne die Entstehung des Christenthums in der Zeit der Zerstreuung vielleicht sogar zu einer Modifikation des Judenthums geführt hätte, und von welcher das Christenthum seinen Unisersalismus des monotheistischen Gottesreiches einfach entlehnt hat.

Der Universalismus des Judenthums krankte freilich an zwei Gebrechen: erstens blieb unter allen Völkern Israel stets der erstgeborene Sohn Gottes, also auch bestimmt, über die jüngeren Brüder nach dem patriarchalischen Recht der Erstgeburt zu herrschen, so dass die Heiden doch immer nur Juden zweiter Klasse werden konnten; zweitens aber blieb das heteronome Gesetz wesentlicher Inhalt des geoffenbarten Gotteswillens, dessen buchstäbliche Erfüllung schon den Juden kaum möglich, von den Heiden aber gar nicht zu verlangen war. Die nationale Färbung der Offenbarung und Bundesgnade und die Heteronomie des Gesetzes waren also die beiden Hemmschuhe, welche es innerhalb des Judenthums doch niemals zu einer bedingungslosen, universalen Entwickelung hätten kommen lassen; die Unmöglichkeit, dem geborenen Israeliten im Gnadenstande gleichzukommen, wirkte mit der Unerträglichkeit einzelner Gesetzesvorschriften dahin zusammen, dass die Proselyten sich meistens von vornherein damit begnügten, Juden dritter Klasse (Proselyten des Thores) zu werden. Das weibliche Geschlecht, welches nicht durch das Sakrament der Beschneidung abgeschreckt wurde, wandte sich leichter dem jüdischen Monotheismus zu, und in manchen westasiatischen Städten war zur Zeit Christi schon ein grosser Theil der Frauen der besseren Stände der jüdischen Religion offen oder heimlich zugethan. Diese Verhältnisse machen es erst erklärlich, wie schnell dieser Monotheismus um sich griff, nachdem Paulus ihm gleichzeitig die nationaljüdische Färbung und den nomokratischen Charakter abgestreift hatte.

Die Vorstellung eines allbarmherzigen, allgütigen und allliebenden Gottes muss auch dem Menschen einen anderen Begriff von seinen menschlichen Liebespflichten beibringen; er muss wenigstens im engen

Kreise seiner socialen Beziehungen, d. h. gegen den Nächsten das Abbild der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe zur Darstellung bringen, nach derem Bilde er geschaffen ist. Das Gebot des Mosaismus: „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst" erhält jetzt seine nähere Ausführung, bei welcher die humanen Grundsätze des Hellenenthums unverkennbar mitgewirkt haben. Auch dem Griechenthum ist der Begriff des Nächsten *(ὁ πέλας, ὁ πλησίον)* ganz geläufig, und die Reciprocitätsmoral, dem anderen nichts zu thun, was man selbst nicht von ihm leiden mag, ist in Griechenland schon bei Herodot (3, 142) und Isokrates (1, 14 u. 21; 3, 61 u. 62) zu finden, während sie im Judenthum zuerst von Hillel verkündet und dann vom Verfasser des Buches Tobias[1]) und von Jesus adoptirt, und zwar von letzterem ausdrücklich mit dem Gebot der Nächstenliebe gleichgesetzt wird.[2]) Die Solonische Warnung, niemand vor seinem Tode glücklich zu preisen, und der Homerische Vergleich der menschlichen Generationen mit den Blättern der Bäume findet sich fast wörtlich bei Jesus ben Sirach wieder;[3]) wie kann man da zweifeln, dass auch der Geist des hellenischen Humanismus auf die Schroffheit des Judenthums mildernd und läuternd eingewirkt habe! Das Mitgefühl als tröstende Theilnahme und hilfsbereiter Liebeswille tritt von jetzt ab in den Mittelpunkt der jüdischen Moral. „Lass die Weinenden nicht ohne Trost und trauere mit den Traurigen!"[4]) Bei eigener Fröhlichkeit auch der Armen liebend zu gedenken, den Elenden und Nothleidenden nicht ohne Hilfe von sich zu lassen, seinen Ueberfluss an Geld nicht zu vergraben, sondern durch Unterstützung des Nächsten sich einen Schatz von guten Werken zu sammeln,[5]) das sind die Grundsätze, an denen das Judenthum bis auf die Gegenwart treu festgehalten hat. Zorn, Hass, Feindschaft und Rachsucht gegen den Nächsten widersprechen der Hoffnung, die man auf die Gnade Gottes setzt; man muss zuerst dem Nächsten vergeben, wenn man selbst auf Vergebung rechnen will.[6])

Die Lüge wird jetzt ganz im Allgemeinen um ihrer selbst willen gebrandmarkt als hässliche Entstellung des menschlichen Charakters;[7]) die Geschwätzigkeit vor Pietätspersonen, also vor Allem der Wort-

[1]) Tob. 4, 16. [2]) Matth. 7, 12; vgl. 22, 39—40. [3]) Sir. 11, 29; 14, 19. [4]) Sir. 7, 38. [5]) Sir. 14, 14; 4, 1—5; 29, 12—16. [6]) Sir. 28, 1—10. [7]) Sir. 20, 26—28; 7, 14.

schwall beim Gebet zu Gott getadelt.[1]) Das Glück der ehelichen Liebe und der treuen Freundschaft findet bereits eine sehr hohe Schätzung,[2]) und die Einsicht in die Seltenheit der Verwirklichung dieser Ideale[3]) vermag den Glauben an ihre Möglichkeit und ausnahmsweise Wirklichkeit nicht zu zerstören, sondern nur den Werth des Ideals selbst zu erhöhen. Die griechische Humanität fällt hier auf den Boden festgewurzelter Sitte und gesetzestreuer Frömmigkeit und erzeugt deshalb ganz andere sittliche Früchte als in dem Heidenthum, wo damals schon alle Ordnung, Sitte und religiöse Ueberlieferung in voller Auflösung begriffen waren. Die Stärke des jüdischen Familiensinnes prägt sich aus in frühzeitiger Eheschliessung, hoher Pietät gegen die ältere Generation und grosser Sorgfalt in der Erziehung der jüngeren.[4]) Ausdauernder Fleiss und emsige Arbeitsamkeit[5]) müssen die früh gegründete Familie erhalten; das Betteln gilt für schlimmer als Tod[6]) und wird durch die thätige Liebe der Brüder möglichst erspart. Dazu gesellt sich eine grosse Achtung vor Kenntniss und Gelehrsamkeit und eine ungewöhlich hohe Schätzung der Wichtigkeit und Würde des gelehrten Standes;[8]) sie richtet sich natürlich auf das einzige damals bekannte Studium, auf das theologische, ist aber von dem späteren Judenthum auf die Wissenschaft ganz im Allgemeinen ausgedehnt worden.

Wohlthätigkeit und Familiensinn, Arbeitsamkeit und Streben nach Bildung und Mehrung der Erkenntniss sind die schönsten Züge des Judenthums, die ihm auch für die Folge treu geblieben sind und durch die es noch heute den Völkern, unter denen es wohnt, als Muster und Vorbild nützlich werden kann. Sie sind es gewesen, die diesen kleinen Stamm vergrössert und vor dem Untergang bewahrt haben; denn sie haben ihm jene starke Vermehrung verschafft, welche ihn zur Auswanderung und Kolonienbildung nöthigte, und sie haben den jüdischen Kolonien allüberall jenes Gedeihen verschafft, welches trotz aller partiellen Zerstörungen den jüdischen Stamm als ganzen alle Stürme der Geschichte hat überdauern lassen, und ihm auch für die Zukunft eine fortschreitende Prosperität neben den fruchtbarsten Völkern der Erde (Deutschen, Iren, Chinesen) verbürgt.

[1]) Sir. 7, 15. [2]) Sir. 26; 36, 24—28; 6, 14—16; 25, 11—12. [3]) Sir. 6, 6—13; 37, 1—5; 25, 17—34; Pred. 7, 29. [4]) Sir. 3, 1—18; 30, 1—13. [5]) Sir. 41, 18; Spr. 6, 6—11. [6]) Sir. 41, 29. [7]) Sir. 6, 35—36; 38, 25—39, 15.

Bei solchen Fortschritten der religiösen Einsicht und Sittlichkeit konnte und musste sich auch eine unvermerkte Aenderung im religiösen Kultus vollziehen in dem Sinne, dass die theoretischen und moralischen Seiten des religiösen Lebens in den Vordergrund, die überkommenen naturalistischen Elemente aber zurück traten; dieser Umschwung kann zwar selbst noch nicht als Denaturirung des Kultus bezeichnet werden, weil der Opferdienst ja noch bestehen blieb, aber er ist doch die unmittelbare Vorbereitung der vollständigen Denaturirung des Kultus, wie sie mit der Zerstörung der beiden Opfertempel zu Jerusalem und Alexandria eintrat und vorher schon von Paulus in dem Ersatz aller laufenden Opfer durch das einmalige Opfer des Messias versucht wurde.

Als in dem restaurirten jüdischen Staat die Thora, das Gesetz Moses im weiteren Sinne, als Grundlage des religiösen und socialen Lebens eingeführt war, da bemühten sich auch die frommen Juden, dieses Gotteswort recht oft zu hören und selbst zu lesen; schon Esra begann mit der Vorlesung des Gesetzes [1]) und zur Makkabäerzeit befanden sich die Rollen der heiligen Schrift bereits überall in den Häusern der Frommen. [2]) Wer nicht zu Jerusalem wohnte, konnte nur selten im Jahre zum Tempel kommen, aber die Vorlesung und Erklärung der Thora mit anhören konnte er jederzeit in seinem Heimathsort, wenn ein des Lesens kundiger Mann da war, der den Uebrigen das Gesetz vorzulesen sich bereit finden liess. So entstanden neben dem einen Opfertempel viele Versammlungsorte, neben dem predigtlosen Opferkultus des Tempels der opferlose Gottesdienst der Predigt in den Synagogen. Am Tempel haftete die mysteriöse Weihe des traditionellen Opferdienstes und die gehobene Stimmung der religiösen Festtage, an denen das Volk zu ihm zusammenströmte; in den Synagogen aber fand das Volk die Erbauung und Belehrung, die es suchte, die Erziehung zu seinem Ideal nomokratischer Frömmigkeit. Für die entfernteren Kolonien wurde die Synagoge das einzige Gotteshaus, das sie mit Augen sehen konnten, und dem Tempel übersandten sie nur die üblichen Spenden als Kirchensteuer; der Tempel zu Alexandria war zwar geduldet aber von der jüdischen Orthodoxie stets bestritten. So gewöhnte sich das Judenthum der Diaspora daran, sich mit dem Gottesdienst der Synagoge zu behelfen

[1]) Nehem. 8, 1—8. [2]) 1. Makk. 1, 59—60.

und die Tempelopfer nur symbolisch als Geldbeisteuer zu den kirchlichen Zwecken zu verrichten; der Kultus der Diaspora war thatsächlich schon vor der Zerstörung des Tempels denaturirt, und die Vorstellung geläufig geworden, dass Geldopferspenden für religiöse Zwecke das Opfer symbolisch ersetzen. Die Aufhebung des Tempeldienstes bewirkte eigentlich nur noch den Umschwung, dass die abnormen Verhältnisse der Diaspora zu den normalen Verhältnissen des Judenthums wurden, indem die bisherige räumliche Ferne des Opfertempels in eine zeitliche (d. h. in die Hoffnung auf einstige Wiederherstellung desselben) umgewandelt wurde.

Aber auch das vorchristliche Judenthum des Mutterlandes nahm bereits den Standpunkt ein, dass das Opfer nur als traditionelle Pflicht, wegen des heteronomen Gebotes, zu opfern, gebracht werden müsse,[1]) dass aber rechtthun, von Sünden lassen, Gott ehren und danken, und Wohlthätigkeit üben besser sei als alle Opfer.[2]) Mit noch so vielen Opfern lassen sich die Sünden nicht versöhnen,[3]) wohl aber werden sie gesühnt durch Liebeswerke, wie Almosen, vergebende Nachsicht gegen den Nächsten, pietätvolle Leistungen gegen die Eltern;[4]) man soll also zwar die vorgeschriebenen Opfer nicht verabsäumen, aber der rechte Gottesdienst besteht im Ehren des Wortes,[5]) welches zur rechten Gotteserkenntniss und damit zugleich zur vollkommenen Gerechtigkeit[6]) führt.

Man sieht hier, wie der vorgeschriebene Opferkultus zu etwas inhaltlich Bedeutungslosem herabsinkt, das nur aus formellen Gründen noch konservirt wird; man erkennt daraus, dass kaum etwas vermisst werden konnte, als eine *force majeure* zur gänzlichen Einstellung desselben zwang. Beachtenswerth aber bleibt der Umstand, dass es im Judenthum trotz aller Vorbereitung des opferlosen Kultus doch erst eines äusseren Zwanges bedurfte, um die Denaturirung des Kultus zur wirklichen Durchführung zu bringen, während ideell das Opfer noch heute als ein augenblicklich leider unerfüllbares Postulat festgehalten wird; das Christenthum hingegen gelangte auf Grund der jüdischen Vorbereitung ohne solchen äusseren Zwang zur Beseitigung des Thieropfers, freilich nur unter Ersatz desselben durch das Gott-

[1]) Sir. 35, 6—7 u. 10—15; 7, 31—35; Matth. 8, 4 (vgl. 5, 23). [2]) Sir. 35, 1—5 (vgl. Spr. 21, 3). [3]) Sir. 34, 23. [4]) Tob. 4, 11; 12, 9; Sir. 3, 33; 28, 2; 3, 4 u. 17. [5]) Sir. 4, 15. [6]) Weish. 15, 3.

menschenopfer, und der Buddhismus vollzog die Denaturirung des Kultus sogar rein aus sich selbst und ohne jedes Surrogat eines Gottmenschenopfers. Die jüdische Vorbereitung der Denaturirung des Kultus darf daher ebenso wenig überschätzt als unterschätzt werden; noch heute enthält jedes jüdische Feiertagsgebet die Entschuldigung an Jaho wegen Unterlassung der vorgeschriebenen Opfer und den Ausdruck der Hoffnung, dieselben nach der ersehnten Wiederherstellung des jerusalemitischen Tempels bald nachholen zu können. Freilich ist das heute eine heuchlerische Form geworden, da niemand die Juden hindern würde, einen Tempel zu Jerusalem auf Aktien zu bauen und dort nach Herzenslust zu opfern; dass ihnen aber die Lust zur Erfüllung dieses Theiles ihres Gesetzes geschwunden ist, und dass sie aus Unlust zur Wiedereinführung des Opferkultus die Fiktion einer zwangsweisen Behinderung wider besseres Wissen festhalten, das haben sie sich nicht selbst zu danken, sondern lediglich dem gewohnheitsmässigen Einfluss der opferlosen christlichen Religion.

Von tiefgreifendem Einfluss auf die jüdische Religion war ferner die Zunahme der individualistischen Auffassung und Durchbildung des religiösen Verhältnisses. Die Prophetenreligion und der Mosaismus hatte sich wesentlich nur mit dem Volk Israel als Subjekt des religiösen Verhältnisses beschäftigt; mit ihm war der Bund geschlossen, ihm war das Gesetz gegeben, ihm war Drohung und Verheissung zu Theil geworden, ihm war die Entscheidung zwischen Gehorsam und Segen oder Ungehorsam und Fluch freigestellt, ihm galt die Erziehung durch lohnende und strafende Schicksale, nur in ihm konnte mit einem Wort das Subjekt der göttlichen Heilsökonomie, des Falls und der Erhebung, der Sünde und Sühne gesehen werden. Der Einzelne hingegen kam in älterer Zeit nur als unselbstständiges Glied seines Volkes in Betracht; nach der Auffassung der Propheten war die unerschöpfliche Barmherzigkeit stets bereit, den umkehrenden Sünder wieder in Gnaden anzunehmen, nach der Auffassung des Mosaismus war bei einem treuen Gliede des Bundesvolkes absichtliche Sünde überhaupt undenkbar und unabsichtliche durch das Opferritual zu sühnen. Je mehr der Individualismus sein Recht verlangte, desto mehr verschob sich das Interesse des einzelnen Frommen von dem Heilsstande des Volkes nach der Seite des persönlichen Heils; je festere Wurzeln der Glaube an Seelenfortdauer und Auferstehung schlug,

desto wichtiger wurde dem Einzelnen sein ewiges Seelenheil im Verhältniss zu dem nationalen Schicksalslauf.

Es entstand somit die Aufgabe, den subjektiven Heilsprocess auf der gegebenen nomokratischen Grundlage zur Ausbildung zu bringen. Denn die mosaische Fiktion, dass es im Volke der Heiligen Gottes nur unabsichtliche Sünden geben könne, und die rettungslose mosaische Verwerfung des absichtlichen Sünders waren auf die Dauer den Thatsachen menschlicher Sündhaftigkeit gegenüber nicht aufrecht zu erhalten, man musste also auf die prophetische Auffassung der Sünde zurückgreifen und diese mit dem nomokratischen Standpunkt vereinbaren, welcher in der Prophetenreligion noch gar nicht entwickelt war. Zugleich konnte die kollektivistische Seite des religiösen Verhältnisses nicht ganz aufgegeben werden, sie musste vielmehr ihren Reflex auf die individualistische Durchbildung desselben werfen; wie vorher Einzelschuld und Einzelverdienst nicht hatten ausser Acht bleiben können bei der Bemessung der Kollektivschuld und des Kollektivverdienstes, so mussten jetzt die letzteren mit in Betracht gezogen werden bei der Feststellung der Bilance der ersteren. Aber zum Ausgangspunkt des religiösen Lebens wird jetzt die persönliche Freiheit der Einzelseele in ihrer Entschliessung zum Guten oder Bösen durch Ausschlaggeben zwischen dem guten und dem bösen Trieb; ebenso wird zum Ziel des religiösen Lebens die persönliche Gotteskindschaft, welche durch persönliche Gerechtigkeit erlangt wird, und mit welcher die Erlangung des ewigen seligen Lebens im vollendeten Gottesreich verbunden ist.

In dieser Schwerpunktsverschiebung vom Kollektivismus zum Individualismus ist ohne Zweifel wiederum ein höchst gewichtiger Fortschritt des religiösen Bewusstseins zu erkennen; denn wie sehr es auch zu loben ist, wenn der Einzelne sich als Glied eines höheren Ganzen weiss, so wird doch das religiöse Leben des Ganzen nicht dadurch gefördert, dass dieses Aufgehen im Ganzen mit einem dumpfen unentwickelten Gefühl der persönlichen Aufgabe erkauft wird, sondern es wird nur dadurch auf seinen Gipfel gehoben, wenn jeder Einzelne das religiöse Verhältniss zunächst in sich selbst zur individuellen Vollendung bewusstvoller Innerlichkeit zu führen bestrebt ist, um sich dadurch zu einem möglichst werthvollen Gliede des Ganzen zu machen. In diesem Sinne kann auch eine zeitweilige Unterschätzung des Kollektivismus für die Entwickelung von Vortheil sein, wenn sie die

Kräfte desto konzentrirter der individualistischen Ausbildung aller Einzelnen zuwendet; in einer folgenden Periode wird dann die kollektivistische Bethätigung von einem desto höheren Niveau des individuellen religiösen Lebens aus, also um so fruchtbarer sich entfalten können. Der Glaube an eine persönliche Wahlfreiheit des Willens im indeterministischen aristotelischen Sinne kann ebenso wie der Glaube an individuelle Seelenfortdauer und Auferstehung als ein wirksames psychologisches Motiv zur Stärkung der individualistischen Richtung angesehen werden, und deshalb ist sein Werth für die Entwickelung des religiösen und sittlichen Bewusstseins, und damit der Kultur überhaupt für gewisse Perioden des Menschheitslebens, unbedingt zuzugestehen, ganz unabhängig von der Beantwortung der Frage, ob er wahr oder illusorisch sei.

Das Judenthum hat die Aufgabe, den subjektiven Heilsprocess auf der gegebenen Offenbarungsgrundlage zur Durchbildung zu bringen, nicht zu lösen vermocht; aber nicht deshalb ist ihm die Lösung dieser Aufgabe misslungen, weil es nicht mit allen verfügbaren Mitteln nach ihrer Lösung gestrebt hätte, sondern weil sie unlösbar in sich war, weil sie den Widerspruch in sich enthielt, das religiöse Verhältniss zu seiner Vollendung zu führen auf einer principiell untergeordneten Stufe des religiösen Bewusstseins, nämlich auf derjenigen der Heteronomie. Dieses Misslingen verringert darum auch nicht das historische Verdienst des Judenthums um die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit; das erste Verdienst liegt schon darin, diese im Mosaismus noch gar nicht vorgesehene Aufgabe sich als Aufgabe zum Bewusstsein gebracht und in der Lösung dieses Problems ein Postulat des religiösen Bewusstseins erkannt zu haben, — das zweite grössere Verdienst aber liegt darin, durch Erschöpfung aller Mittel und Wege die Unlösbarkeit des Problems auf der gegebenen Basis erwiesen und damit das Bedürfniss nach principieller Ueberwindung dieser Stufe des religiösen Bewusstseins geweckt und gereift zu haben. Durch die erste Leistung gab das Judenthum dem religiösen Bewusstsein der Mittelmeervölker diejenige Verinnerlichung und Vertiefung, welche die psychologische Vorbedingung für den Fortschritt zu einer höheren Stufe lieferte; durch die zweite Leistung gab sie ihm den Sporn und Stachel zum Erstreben und Erringen eines solchen Fortschrittes. Mit beiden Leistungen hat es aber auch in der Hauptsache seine weltgeschichtliche Mission erfüllt, und als

die neue Stufe des Monotheismus mit Hilfe des Judenthums erklommen war, da musste das letztere verdorren und sich selbst mumificiren, um sich zu konserviren, bis endlich die Wiederverflüssigung durch die Aufklärungsideen des 18. Jahrhunderts es seiner unvermeidlichen Selbstzersetzung entgegenführte. Es ist aber wohl zu beachten, dass diese beiden Leistungen nicht dem Mosaismus oder der Prophetenreligion, sondern wesentlich dem aus ihnen erwachsenen Judenthum angehören, und zwar seine allereigensten Leistungen, nicht wie die Vergeistigung und Universalisirung des Monotheismus und die Ausbildung der Lehre vom immanenten göttlichen Geist (Wort, Weisheit) Entlehnungen aus anderen Kulturkreisen sind.

Fasst man alles bisher Erörterte zusammen, so darf man sagen, dass das Judenthum ein mindestens ebenso wichtiges Glied in der israelitischen Religionsentwickelung bildet wie die Prophetenreligion oder der Mosaismus, und dass es eine schreiende historische Ungerechtigkeit ist, die Grösse dieser Fortschritte über der einer durchgebildeten Nomokratie nothwendig anhaftenden Ueberschätzung des Buchstabens und der heiligen Form zu verkennen. Wenn die zunehmende Umzäunung und Verschärfung des Ceremonialgesetzes als Veräusserlichung zu bezeichnen ist, so darf nicht vergessen werden, dass mit dieser nothwendig aus dem nomokratischen Princip folgenden Veräusserlichung doch auch eine Verinnerlichung der Gesetzesreligion gleichen Schritt hielt, insofern der religiöse Individualismus sich gedrungen fühlte, das Princip der Gerechtigkeit von dem äusseren Thun und Lassen auf das innere Gebiet der Gesinnung zu erweitern.

Eine solche Erweiterung war aus dem Gesichtspunkte der nomokratischen Werkgerechtigkeit freilich nur in dem Sinne möglich, dass die gute und böse Absicht, der Wille, der zufällig aus äusseren Gründen nicht zur That führte, selbst unter die Kategorie eines Werkes, wenn auch inneren Werkes, befasst wurde. Zwar noch nicht das fleischliche Gelüste, wohl aber die Zustimmung der Seele zu demselben galt nunmehr als Sünde (z. B. der ehebrecherische Gedanke eines Weibes beim ehelichen Beischlaf als Ehebruch) und ebenso der Widerstand der Seele gegen das unfreiwillig aus dem fleischlichen bösen Trieb erwachende Gelüst als verdienstliches Werk. In demselben Sinne werden der Glaube, als hingebendes Vertrauen auf Gott, und die Busse als Selbstzüchtigung der Seele zu verdienstlichen

inneren Werken, während das zehnte Gebot die Bedeutung annimmt, dass jede Gedankensünde einer Thatsünde gleich stehe[1]) oder wohl gar noch schlimmer als diese sei, weil in jener der böse Trieb nicht wie in dieser seine Spannkraft entlädt und darum fortdauert. Durch diese Mithereinziehung der Gedankensünden und Gedankenverdienste in den Begriff der Gerechtigkeit wird dieser Begriff von äusserer Werkgerechtigkeit zu einer das äussere und innere Leben umfassenden Gerechtigkeit vertieft, und der Gesinnungsgerechtigkeit ein Platz neben und über der äusseren Werkgerechtigkeit erobert, was freilich die Erfüllung der Anforderungen der Gerechtigkeit nach einer anderen Seite ebenso erschwert wie die Umzäunung und Verschärfung der äusseren Gesetzlichkeit; es schadet dabei nicht, dass der Werth der Gesinnung zunächst selbst noch unter der Kategorie der Werkgerechtigkeit oder Gesetzmässigkeit (Legalität) begriffen wird, es genügt zum Fortschritt, dass ihr ein Platz, und zwar ein Ehrenplatz im nomokratischen System errungen ist, von dem aus sie nach genügender Erstarkung im Stande ist, dieses System aus den Angeln zu heben. Es mag schon an dieser Stelle der Hinweis darauf gestattet sein, dass man vor Allem diesen Zusammenhang im Auge behalten muss, wenn man das Verhältniss von Judenthum und Christenthum richtig würdigen und sich das Verständniss offen halten will für den Punkt, an welchem das Heidenchristenthum mit seiner Reform einsetzte; denn das Judenchristenthum steht selbst noch ganz auf dem jüdischen Standpunkt der Werkgerechtigkeit mit Betonung der inneren Werkgerechtigkeit oder Gesinnungsgerechtigkeit gegenüber der äusseren.

Wenn die Steigerung der Anforderungen der äusseren Werkgerechtigkeit nach der ceremonialen Seite hin nur die selbstsüchtige Furcht und Sorge vermehrt, durch unzulängliche Gesetzes-Erfüllung und unwillkürliche Verstösse den Lohn der Gerechtigkeit einzubüssen und den nachtheiligen Folgen der Ungerechtigkeit zu verfallen, so weckt das Betonen der inneren Gesinnungsgerechtigkeit eine geschärfte Aufmerksamkeit auf das sittliche Verhalten, ein gesteigertes Schuldbewusstsein bei der Wahrnehmung von der sittlichen Unzulänglichkeit der inneren Gesinnung, und dadurch ein erhöhtes Sühnebedürfniss, vertieft also wirklich das innere religiöse Leben des Geistes. Während

[1]) Matth. 5, 28.

die äussere Werkgerechtigkeit bei verschärfter Anspannung des nomokratischen Systems dem instinktiven sittlich-religiösen Gefühl sich immer mehr entfremdet, sachlich und inhaltlich immer bedeutungsloser und unverständlicher wird und die formelle Heteronomie immer schärfer als einziges Motiv vor das Bewusstsein stellt, führt die Vertiefung der Werkgerechtigkeit zur Gesinnungsgerechtigkeit nach entgegengesetzter Richtung; d. h. sie leitet den Menschen zu einer solchen inneren Erfüllung des göttlichen Willens an, welche er unmittelbar als gut und vernünftig, als mit dem Willen seines eigenen besseren Selbst übereinstimmend weiss und fühlt, so dass sich unvermerkt die Autonomie des sittlichen Bewusstseins mit der Heteronomie des göttlichen Willens mischt und bei fortschreitender Veredelung und Vertiefung schliesslich an ihre Stelle setzt. Das Schuldbewusstsein bezieht sich alsdann nicht mehr bloss auf die heteronome Form des göttlichen Gebots, sondern gleichzeitig und in noch höherem Grade auf den Inhalt des offenbarten göttlichen Willens, welcher als der wahrhaft gute und allein richtige unmittelbar gewusst wird; ein solches Schuldgefühl ist natürlich ungleich tiefer, inniger und selbstloser, denn sein Schmerz richtet sich nicht mehr allein auf die nachtheiligen Folgen des formell gestörten religiösen Verhältnisses, sondern auch, und zwar vorzugsweise auf den Inhalt dieser Störung selbst, welche zugleich als Selbstentzweiung des eigenen Willens empfunden wird.

Eine solche intensive Vertiefung und Verinnerlichung des Schuldgefühls beginnt schon bei den jüngsten kanonischen Schriften (Esra, Nehemia, Daniel und den jüngeren Psalmen) bemerklich zu werden und steigert sich bis zur christlichen Zeit beständig, wenngleich es in den unter hellenischem Einfluss stehenden Apokryphen wenig hervortritt und in den mehr nationaljüdischen Schriften Hand in Hand geht mit einer extensiven Potenzirung des Schuldgefühls in Bezug auf vollständige Erfüllung der heiligen Formen und Ceremonialvorschriften; der Ausdruck des intensiv und extensiv gesteigerten Schuldgefühls ist vieles Weinen, Beten, Trauern und Wehklagen in Sack und Asche, und dieser seelischen Busse reiht sich die leibliche des Fastens an. Der Intensität des Schuldgefühls entspricht die Stärke des Versöhnungsbedürfnisses oder Verlangens nach Wiederherstellung des gestörten religiösen Verhältnisses; aus der wachsenden Intensität des Versöhnungsbedürfnisses ergeben sich dann wiederum die zu-

nehmenden Bemühungen des Judenthums, durch ein geordnetes System von Sühnemitteln die Sühne oder die Zurückerlangung des Standes der Gerechtigkeit sicher zu stellen. Diesen subjektiven Heilsweg des Judenthums haben wir nunmehr zu betrachten.

Gott mit seinem Hofstaat von Engeln fungirt als Richter über Thun und Lassen jedes Menschen, und führt Buch über jede Handlung desselben; mit jedem neuen Jahr beginnt er eine neue Seite des Buches, und nach dem Tode wird dem Menschen das Protokoll zur Anerkennung vorgelesen. Der Gerichtshof spricht entweder schuldig oder nichtschuldig aus; im ersteren Falle verdammt er den Verklagten, im letzteren spricht er ihn frei oder erklärt ihn für gerecht. Es kommt also alles darauf an, vor Gott gerecht zu sein, oder vor dem Gericht Gottes gerechtgesprochen oder gerechtfertigt zu werden. Gerecht ist man in Bezug auf jede Handlung oder Unterlassung, welche das Gesetz erfüllt, schuldig in Bezug auf jede, welche gegen das Gesetz verstösst; das Verhalten des Menschen zum Gesetz ist die einzige Richtschnur für Gottes Verhalten zu ihm, für Gottes Wohlgefallen oder Missfallen an ihm. Gerecht schlechthin, oder gerecht in Bezug auf die Summe seiner Handlungen und Unterlassungen kann nach diesen Voraussetzungen strenggenommen nur derjenige sein, der in Bezug auf jede einzelne seiner Handlungen und Unterlassungen gerecht befunden wird; ein solcher heisst ein vollendeter Gerechter, während umgekehrt der mit jeder seiner Thaten gegen das Gesetz Verstossende ein vollendeter Frevler heisst. Aber der vollendete Gerechte ist ein Ideal, welches in der Wirklichkeit nur annähernd vorkommt; auch die sogenannten „vollendeten Gerechten" haben leichte Sünden begangen, und doch kommen selbst solche annäherungsweise Gerechte in jeder Generation nur als einzelne Ausnahmen vor. Die grosse Masse des Volkes gehört zu jenen Mittleren, die weder vollendete Gerechte, noch vollendete Frevler sind; aber Mittlere heissen sie nur in der Frist bis zum Gericht Gottes über sie, denn das Gericht kann nur verdammen oder gerechtsprechen, aber nichts drittes.[1]) Die Forderung der Gesetzesreligion geht dahin, dass jeder Einzelne und dadurch das ganze Volk gerecht im strengsten Wortsinn sei, und der Mosaismus suchte die Verwirklichung dieser Forderung durch die Fiktion aufrecht zu halten, dass die Heiligen

[1]) Matth. 13, 49—50; 25, 31—34 u. 41 u. 46.

Gottes nur unabsichtliche Verstösse gegen das Gesetz begehen; das Judenthum lässt diese Fiktion stillschweigend fallen und erkennt an, dass wir allzumal Sünder sind, vernichtet aber damit zugleich die theoretische Grundlage und die praktische Brauchbarkeit der Gesetzesreligion und vermag nur durch ein künstliches Gebäude inkonsequenter Hilfshypothesen sich die so aufgedeckte Unhaltbarkeit des Princips zu verschleiern.

Diese Hilfshypothesen sind vier: erstens wird angenommen, dass durch eine äquivalente göttliche Strafe jede einzelne Schuld getilgt, d. h. aus dem Schuldbuche ausgelöscht, und der Schuldige in den *status integritatis* restituirt werde; zweitens, dass der Lohnanspruch, welcher durch jede einzelne Erfüllung des Gesetzes auf Grund der an dasselbe geknüpften göttlichen Verheissung erworben wird, zugleich ein Verdienst in sich schliesse; drittens, dass die durch Strafe noch ungesühnten Schuldposten durch entsprechende Verdienstposten kompensirt werden können, so dass die Gerechtsprechung oder Verdammung nicht aus den einzelnen Handlungen und Unterlassungen, sondern aus der Bilance des ganzen Lebens erfolgt; viertens, dass das Deficit in der Gerechtigkeitsbilance eines Menschen durch einen Ueberschuss in der Bilance eines anderen, ebenso wie ein Manko in dem Strafleidenskonto des einen durch ein Sürplus in dem Leidenskonto des anderen vermittelst einer aus Gnaden von Gott geübten Kompensation ausgeglichen werden könne. Es ist klar, dass jede dieser Annahmen einen Widerspruch gegen das Princip der Gesetzesreligion enthält.

Mag die Strafe nun als *talio,* oder mag sie als Vollzug der dem Gebot hinzugefügten Drohung betrachtet werden, immer kann sie doch höchstens den objektiven Bestand der sittlichen Weltordnung, aber nimmermehr als Strafe ohne Weiteres auch schon den sittlichen subjektiven Zustand des Schuldigen *in integrum* restituiren; der Ungerechte und Frevler bleibt seinem Charakter und seiner Gesinnung nach ein Ungerechter und Frevler, gleichviel, ob er Strafe erduldet oder nicht. Die Annahme, dass das äusserliche Erleiden der Strafe die Schuld tilge und in den Zustand der Gerechtigkeit zurückversetze, entstammt aus der alten vorprophetischen Zeit, wo das ganze Verhältniss noch rein äusserlich aufgefasst wurde und der Unterschied zwischen *culpa* und *dolus* noch nicht geahnt wurde; sie ist als schreiende Inkonsequenz stehen geblieben im Judenthum, wo die

Gerechtigkeit nicht nur die äussere Werkgerechtigkeit, sondern auch die innere Gesinnungsgerechtigkeit umfasst. Die strenge Schlussfolgerung aus dieser Annahme wäre die, dass der Tod als der Sünde höchster Sold auch jede Schuld sühnt, dass man also nur gestorben zu sein braucht, um vor Gott als Gerechter hinzutreten; diese Sühnung aller Schuld des Einzelnen durch den Tod ist auch ganz ernst gemeint für die prophetische und mosaische Weltanschauung, wo der Tod die Vernichtung des Lebens und Daseins bedeutet: sie würde aber der jüdischen Weltanschauung ihre Kreise verwirren, da dann von einem Gericht nach dem Tode überhaupt nicht mehr die Rede sein könnte. Die letzere nimmt daher an, dass durch den Tod nur eine einzige Todsünde des Sterbenden gesühnt wird, alle übrigen Sünden des Lebens aber ungesühnt bleiben.

Die Erfüllung seines Gesetzes ist etwas, was der Schöpfer von seinem Geschöpf zu erwarten schlechthin berechtigt ist, und das Geschöpf ist schlechthin und bedingungslos verpflichtet, das göttliche Gebot zu erfüllen; nur unter dieser Voraussetzung ist das Princip der Heteronomie formell haltbar, nur auf ihr ist es erbaut. Wenn Gott an die Erfüllung des Gebotes obendrein nach Lohnverheissung geknüpft hat, so hat er das aus freier Gnade gethan, um der Schwachheit des menschlichen Willens durch ein die Wahlentscheidung erleichterndes Motiv zu Hilfe zu kommen; das Judenthum weiss sehr wohl, dass man das göttliche Gebot eigentlich nicht im Hinblick auf den Lohn, nicht um des verheissenen Lohnes willen erfüllen soll, sondern aus reinem uneigennützigem Gehorsam gegen Gottes Willen, und macht zur Erhärtung dieser Wahrheit darauf aufmerksam, dass Gott bei den meisten Geboten den besonderen Lohn nicht angegeben habe, um nicht dadurch zur Lohnsucht zu verleiten.*) Handelt der Mensch bloss aus Lohnsucht dem Gesetze gemäss,[1]) so hat er seinen Lohn dahin;[2]) handelt er aus Gehorsam gesetzesgemäss, so thut er nicht mehr und nicht minder als seine Schuldigkeit, und erhält den Lohn aus Gnaden obendrein, ohne auf solchen je einen Rechtsanspruch geltend machen

*) Bei vielen Arten von Leiden hat übrigens die Tradition diesen Mangel ergänzt; so gilt es z. B. als feststehend, dass Schlangenbiss die Strafe für Unzucht, Gelbsucht für grundlosen Hass, Armuth und Niedrigkeit für Ueberhebung, Halsbräune für Verleumdung ist, während der Aussatz für elf verschiedene Sünden als Strafe eintreten kann.

[1]) Hiob 1, 8—12 („nicht umsonst“ vgl. V. 9). [2]) Matth. 6, 2 u. 5.

zu können. Diese Auffassung, wie sie allein der Gesetzesreligion gemäss ist, kann es nie zur Kompensation gerechter und ungerechter Thaten kommen lassen; denn das Gerechtsein ist bloss das geforderte Minimum, die Privation der Ungerechtigkeit, also nicht ein positiver konträrer Gegensatz, und ein einziger Verstoss gegen das Gesetz hebt den Stand der Gerechtigkeit für diesen bestimmten Menschen ebenso sicher auf wie tausend Verstösse.

Das Judenthum braucht aber die Kompensation, um den Widerspruch zwischen dem Princip der Gesetzesreligion und der Wirklichkeit zu verdecken; es konstruirt demnach zunächst einen Rechtsanspruch des Menschen auf Lohn und wandelt diesen dann ebenso in ein persönliches Verdienst um, wie es die Strafe in eine Tilgung der Schuld umgewandelt hatte. Der Rechtsanspruch auf Lohn ergiebt sich auf doppeltem Wege: einerseits aus der Gewöhnung an die Auffassung der göttlichen Strafe als einer von der Gerechtigkeit geforderten Vergeltung und aus der Subsumtion des Lohnes unter den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit nach Analogie der Strafe, und andrerseits aus der Anschauung, dass die präexistente Seele wider Willen in den Leib gesperrt und mit dem bösen Trieb behaftet ist, für welche Schädigung ihres Zustandes Gott ihr billigerweise eine Entschädigung, Schadloshaltung oder Vergütung schuldet, wenn sie gleichwohl des bösen Triebes Herr bleibt. Um die Kompensation und Bilance-Aufstellung zu ermöglichen, müssen also Gesetzerfüllung und Gnadenlohn zu einer Leistung und Gegenleistung herabgesetzt werden, und dann noch die Verwechselung von äusserem Lohnanspruch und innerem Verdienst hinzukommen; damit wird dann jene Hilfshypothese der Gerechtigkeitsbilance gewonnen, welche der jüdischen Sittlichkeit jenen widerlichen Charakter eines mechanischen Rechenexempels, eines kleinkrämerischen Schachers zwischen Mensch und Gott aufdrückt.

Aber dieser Schacher führt dennoch nicht zu dem Ziele, dem Menschen Beruhigung über den Stand seines Kontos im „Buche des Lebens“ zu gewähren; denn wie sorgsam und peinlich er auch die ihm bekannten Schuld- und Verdienstposten konform mit Gott buchen möge, so bleiben doch zu viele Einzelposten bei dieser Rechnung ihm unbekannt, und grade in diesen liegt die Entscheidung. Es bleibt ihm deshalb trotz alles Rechnens nichts übrig, als sich der göttlichen Gnade anheimzugeben, die zwar formell frei ist („Er erbarmt sich,

wessen er will"), aber sachlich mit der Gerechtigkeit nicht in Widerspruch treten kann.

Um die Diskrepanz zwischen erbarmender Vergebungsgnade und Gerechtigkeit in Gott auszugleichen, wird von der individualistischen Frömmigkeit eine Anleihe bei der kollektivistischen Auffassung des religiösen Verhältnisses gemacht. Gott führt Buch über die einzelnen Volksglieder schliesslich doch auch zu dem Zweck, um aus allen Einzelbilancen die Generalbilance zu ziehen und aus dieser zu entnehmen, wie er sich dem ganzen Bundesvolk gegenüber zu stellen hat. In der Generalbilance müssen sich nothwendig die positiven und negativen Einzelbilancen kompensiren; es lag nahe, dieser Kompensation auf die Einzelbilance eine gewisse Rückwirkung zu gestatten. Das alte Testament bot Beispiele genug, dass Gott durch die Bitte eines Propheten seinen Zorn gegen das Bundesvolk hatte besänftigen lassen, — nach jüdischer Auffassung offenbar nur darum, weil er auf die überwiegende Gerechtigkeit dieses Einen geblickt hatte. So ist denn das überschiessende Verdienst der Gerechten der Wegzeiger für Gottes Gnade, wie sie dem Einzelnen den negativen Stand der Wage ausgleichen kann, ohne mit der Gerechtigkeit in Konflikt zu kommen. Nicht minder gab die Lehre vom leidenden Gottesknecht einen wichtigen Anhalt, um das über ihre Schuld erduldete Leiden der Gerechten jenen Andern als Strafleiden gutzuschreiben, welche in ihrem Leben kein ihrer Schuld äquivalentes Maass der Strafe erlitten hatten; insbesondere durfte der Tod der Gerechten, die keine Todsünde begangen hatten, als Sühne auf das Konto Anderer übertragen werden, welche mehr als eine Todsünde zu büssen hatten.

Die überwiegende Gerechtigkeit der Väter wird so zu einem Schatz von Verdiensten für die Söhne; der thätige und leidende Gehorsam der wenigen vollendeten Gerechten wird zur Quelle göttlicher Gnade für die Generation, in welcher sie leben, und für ihre Nachkommen. Die Ergänzung der eigenen Gerechtigkeit erfolgt also durch die überschiessenden Verdienste hochfrommer Volksgenossen oder heiliger Ahnen; die Zugehörigkeit zum Volke und die Abstammung von heiligen Ahnen ist Bedingung für diese Ergänzung. Die rein jüdische Geburt ist sonach die Hauptsache zur Erlangung der göttlichen Gnade, und die Anwartschaft des Juden auf dieselbe ist um so sicherer, je reiner sein Adel, d. h. seine Abstammung von den heiligen Patriarchen und den gerechten Vorfahren ist. Wo das Pochen auf persönliche Ge-

rechtigkeit auf Grund wohlgeführter Abrechnung verstummen muss und auf die göttliche Gnade zurückgegangen wird, da tritt die nationale Beschränktheit der jüdischen Religion wieder in der abstossendsten Gestalt hervor; die Heiden haben gar kein Theil an dieser Gnade, auch wenn sie strenge Proselyten werden, und die Juden aus Mischehen nur nach Maassgabe des in ihnen enthaltenen rein jüdischen Blutes. Aber bei alledem ruhte doch diese Ergänzung der eigenen Gerechtigkeit durch fremde nicht nur auf der Fiktion der Kompensation von Gesetzeserfüllung und Gesetzesverletzung, nicht nur auf der Fiktion der Uebertragbarkeit von Verdienst und Schuld unter verschiedenen Personen, sondern auch auf der Fiktion, als ob die sogenannten vollendeten Gerechten wirklich vollendete Gerechte, d. h. sündlose Menschen wären und gewesen wären, — als ob ferner die Geschlechter der Vergangenheit, über deren Gottlosigkeit die Propheten so laut klagten, gerechter gewesen wären als diejenigen der Restaurationszeit, wo Abgötterei und Götzendienst kaum noch vorkam und das Gesetz so eifrig studirt und geübt wurde!

Dieses stellvertretende Leiden und diese stellvertretende Gerechtigkeit war schon für die Juden selbst der wundeste Punkt ihrer religiösen Weltanschauung, weil er die Unzulänglichkeit aller Mittel zur persönlichen Erlangung der Rechtfertigung vor Gott blosslegte und für diesen Mangel einen noch unzulänglicheren Ersatz bot; um wie viel mehr musste dieser Schlussstein des Systems erst die Heiden vom Proselytenthum abschrecken, wenn sie bis zum Verständniss dieses für sie ewig unersetzlichen Mangels hindurchdrangen! Hier ist der zweite Punkt, wo das Verständniss für das Verhältniss von Christenthum und Judenthum einzusetzen hat, in sofern Paulus die stellvertretende Gerechtigkeit und das stellvertretende Leiden und Sterben des Propheten von Nazareth als gültig und wirksam zur Erlangung der göttlichen Rechtfertigungsgnade auch für die Heiden proklamirte, und damit das neben der Beschwerlichkeit des Ceremonialgesetzes schwerwiegendste Hinderniss für den Uebertritt zum jüdischen Monotheismus beseitigte.

In der Praxis stellt sich der jüdische Heilsprocess etwas günstiger, als es nach seinen theoretischen Voraussetzungen scheinen sollte, und zwar deshalb, weil praktisch Busse und Liebeswerke die Hauptrolle spielen, welche auf die Verinnerlichung und Veredelung des religiössittlichen Bewusstseins hinwirken. Aus der steten Ungewissheit und

Sorge, ob man auch den Stand der Gerechtigkeit, d. h. eine positive Bilance im Buche des Lebens besitze, folgt die beständige Furcht, dass der kleinste hinzutretende Verstoss gegen das Gesetz, die leichteste Gedankensünde für die Negativität der Bilance entscheidend werden könne, und daraus wieder der Eifer, die kleinste Uebertretung möglichst zuverlässig zu sühnen, ein Eifer, der sich grade bei den Frömmsten und Heiligsten in der übertriebensten Gestalt zeigt. Wem Gott wohlwill, dessen Sünden sühnt er durch Strafen, die er während des Lebens über ihn verhängt, damit dieselben nicht nach seinem Tode noch in der Gerechtigkeitsbilance als Debet-Posten figuriren; man darf sich also über jedes hienieden erduldete Leid freuen als über eine Chance mehr, die himmlische Seligkeit zu erlangen, wie man umgekehrt durch jeden auf Erden vorweggenossenen Lohn seinen Anspruch auf himmlischen Lohn verringert sieht.[1]) Da man sich aber auf den Eintritt hinreichender irdischer Strafen nicht verlassen kann, so muss man, um sicherer zu gehen, solche lieber selbst über sich verhängen, und diese selbstverhängte Strafe heisst Busse.

Die Busse beginnt mit der Demüthigung, die im öffentlichen Bekennen der Schuld liegt; dieses öffentliche Bekennen schliesst selbstverständlich das Wiedergutmachen einer an einem andern verübten Schädigung ein. Das erziehlich Wichtigste an der Busse ist jedoch, dass das selbstübernommene Strafleiden in den innerlichen Schmerz der Seele über den stattgehabten Widerspruch zwischen dem eigenen Willen und demjenigen Gottes verlegt wird; dieser innere Seelenschmerz wird zur einzigen Busse bei solchen Sünden, die selbst in der Sphäre der Innerlichkeit verblieben sind, während bei Thatsünden noch Kasteiung des Leibes durch Fasten, Trauern in Sack und Asche u. s. w. hinzutritt. Die höchste Steigerung der Busse liegt in der freiwilligen opfermuthigen Selbsthingabe der Person und des Lebens für das Gottesreich, in der Blutzeugenschaft des wahren Glaubens, oder dem Martyrium; die jüdische Geschichte hat dafür gesorgt, dass es an Gelegenheiten zur Bethätigung solcher Bussgelüste selten gefehlt hat, und in dem Fanatismus des jüdisch-römischen Krieges ist in vielen belagerten Städten von den Besiegten die Selbstabschlachtung in Masse der Unterwerfung vorgezogen worden.

Wo aber die Busse sich in den gewöhnlichen Schranken hält, da

[1]) Matth. 6, 4 u. 6; Luk. 14, 12—14.

giebt das Gewissen sich mit ihr als einziger Sühne nicht zufrieden, sondern dringt weiter auf Wettmachung durch Gutthaten, und zwar durch solche Thaten, die mehr als blosse Schuldigkeit zu sein scheinen, d. h. durch Liebeswerke.[1]) Freilich ist auch die Nächstenliebe vom Gesetz geboten, und darum sind auch die Liebeswerke als Gesetzeswerke zu bezeichnen; aber das instinktive Gefühl sagt, dass sie positiv werthvoller sind als die Werke der Gerechtigkeit im engeren Sinne, dass die Erfüllung der Gebote schwerer und relativ verdienstlicher ist als die der Verbote. So entwickelt sich die jüdische Wohlthätigkeit in einer kaum wo anders erreichten Grossartigkeit; aber das Princip der Werkgerechtigkeit setzt selbst diesen edelsten Trieb des Judenthums zu einem rechnungsmässigen Geschäft herab, zu einer Assekuranzprämie, die der Wohlhabende bei der himmlischen Versicherungsanstalt einzahlt, um sich vor Schaden zu wahren, um sein irdisches Gedeihen zu sichern,[2]) und dereinst nach dem Tode das Versicherungskapital der ewigen Seligkeit zu erheben. Im Gegensatz zu den unsicher angelegten irdischen Schätzen gilt der durch Almosen und Wohlthätigkeit angehäufte Schatz im Himmel[3]) ausdrücklich als ein Kapital, dessen Zinsen man schon hienieden geniesst, in dessen direkten Vollgenuss man aber erst jenseits eintritt.

Selbstverständlich kommt es zu solcher Kapitalansammlung von Verdiensten nicht, wenn nicht durch pünktliche Erfüllung aller Gesetzesvorschriften der vorzeitige Verbrauch derselben zu immer neuen Kompensationen vermieden wird; die Liebeswerke haben also nur dann sühnende und erlösende Kraft, wenn die sorgsamste Gesetzeserfüllung ihnen zur Seite geht, zu welcher selbstverständlich auch der Vollzug der vorgeschriebenen Opfer gehört. Dass in dieser Gesetzeserfüllung auch selbst wieder ein Verdienst gesehen wird, ist eine Inkonsequenz, die fast unvermeidlich scheint, wo die Liebeswerke selbst unter die Kategorie der Gesetzeswerke fallen, und die um so begreiflicher wird, wenn man bedenkt, was die Anforderung sagen will, nicht nur gegen keines der 248 Gebote und 365 Verbote der Thora, sondern auch gegen keines der ungleich grösseren Zahl von traditionellen Ge- und Verboten zu verstossen. Es bedarf dies in der That in jedem Augenblick und in jeder Lage des Lebens einer so geschärften Aufmerksamkeit,

[1]) Dan. 4, 24; Tob. 4, 7—12. [2]) Spr. 19, 17. [3]) Matth. 6, 19—20; Sir. 29, 13—17.

dass man dieselbe wohl als verdienstlich bezeichnen kann; es bedarf aber ausserdem auch eines gewissen Wohlstandes, um alle vorgeschriebenen Vorsichtsmaassregeln beobachten zu können, und vor allen Dingen einer umfassenden Gesetzeskenntniss, wie sie nur durch eingehendes Studium erworben werden kann. Darum hat jeder, der durch Mangel an Zeit oder Bildung verhindert ist, das schriftliche und mündliche Gesetz zu erlernen und seine Kenntniss in demselben immer neu aufzufrischen und zu befestigen, keine einigermaassen gegründete Aussicht, ein Gerechter zu werden; nur die Schriftgelehrten und ihre Schüler sind religiöse Menschen im eigentlichen Sinne des Wortes, nur sie bilden die engere Gemeinde der Frommen und Heiligen, und ihr Gesetzesstudium fällt selbst unter den Begriff eines verdienstlichsten Gesetzeswerkes, wofern es nicht gar, als Versenkung in Gottes Wort, das verdienstlichste von allen ist.

Hier zeigt sich deutlich die Wendung zur aristokratischen Exklusivität, welche die jüdische Gesetzesgerechtigkeit nimmt; die Versöhnung des schuldbedrückten religiösen Bewusstseins wird auf lauter Bedingungen gestellt, die nur bei einer Minorität des Volkes gefunden werden können, und deren Erlangung nicht in die Macht des Einzelnen gestellt ist. Wohlstand und Bildung können zwar eher Strebensziele eines jeden genannt werden als Reinheit des Blutes und Adel der Abstammung; aber auch in dem Streben nach Wohlstand und Bildung kann doch in jedem Volke nur eine Minderheit reussiren, da der Erwerb von Bildung für sich und seine Kinder selbst wieder vom Wohlstand und dieser ebenso sehr vom Glück und angeborenen Geschick als vom Fleiss bedingt ist. Nur der Wohlhabende kann in nennenswerthem Maasse Wohlthätigkeit üben, nur er ist im Stande, die vorgeschriebenen Opfer zu bringen und alle Vorsichtsmaassregeln der gesetzlichen Lebensweise streng zu beobachten, nur er findet die Musse zum dauernden Gesetzesstudium, welches eigentlich das ganze Leben und die ganze Arbeitskraft des Menschen absorbirt.[1]) Die Handwerker und Bauern von geringem Wohlstand, welche sich von früh bis spät mit der Gewinnung des täglichen Brodes plagen müssen, sind in jeder Hinsicht ausser Stande, die Busse für begangene Sünden durch positiv verdienstliche Werke zur ausreichenden Sühne zu ergänzen; wegen ihrer unvermeidlichen Laxheit in der Beobachtung des

[1]) Sir. 38, 25—39, 15.

Ceremonialgesetzes gelten sie den besser Situirten, Strengfrommen als unrein, als Gegenstand der Verachtung.

Die Strengfrommen (oder Assidäer, wie sie zur Seleucidenzeit heissen) suchen darum sich möglichst von ihnen abzusondern, ähnlich wie die Juden von Beginn der Restauration an sich von den Samaritanern abgesondert hatten; sie bekommen von diesem Streben nach Absonderung den Namen Peruschim oder Pharisäer und repräsentiren als solche die Orthodoxie des wohlsituirten Mittelstandes ähnlich wie die Sadducäer die verweltlichte levitische Aristokratie. Nachdem die sadducäische Partei in dem von Herodes niedergeschlagenen Aufstand gebrochen war, behaupteten die Pharisäer, als der wohlhabende und gebildete Kern des jüdischen Volkes, die politische und religiöse Alleinherrschaft; von der armen und ungebildeten Masse des Volkes entfremdete sich das Pharisäerthum immer mehr, je schärfer es sich in sich durchbildete. Den in materieller und intellektueller Hinsicht Armen, die doch nach der Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, bot der Pharisäismus Steine statt Brot, und dies darf als der Hauptgrund dafür angesehen werden, dass in diesen mühseligen und beladenen Volkskreisen das seinen einfachen, ungestillten religiösen Bedürfnissen entgegenkommende Judenchristenthum so willige Aufnahme und rasche Verbreitung fand.[1]) Die sadducäische Partei hatte sich durch ihre aristokratischen Laster, durch ihre selbstsüchtige Stellenjägerei und ihre unwürdige Politik in den Augen des Volkes mehr und mehr diskreditirt, so dass ihr Sturz nicht bedauert wurde; die pharisäische Partei aber wusste dem armen und elenden Volke nur Mittel zur religiösen Versöhnung zu zeigen, die ihm unerreichbar blieben, und strafte es für dieses Elend obenein noch mit Verachtung.

Und dies alles in hochmüthigem Pochen auf den Besitz eines Systems von Sühnemitteln, das auf lauter Inkonsequenzen und Widersprüchen beruhte und weit entfernt war, auch dem Bestsituirten irgend welche Zuversicht der errungenen Versöhnung mit Gott, der wirklichen erlangten Gerechtigkeit einzuflössen! In der Vielheit der Sühnemittel, in dem tastenden Suchen nach immer neuer Ergänzung derselben verräth sich am deutlichsten die Unsicherheit über den Werth jedes einzelnen; es bleibt ewig ungewiss, ob die persönliche Bilance positiv sei oder nicht, und noch ungewisser, ob Gottes Gnade geneigt sein

[1]) Matth. 5, 3 u. 6; 11, 28.

wird, ein vorhandenes Deficit durch Verdienste der Vorfahren oder zeitgenössischer Heiliger zu ergänzen. Die Massenhaftigkeit der äusseren gesetzlichen Vorschriften und die Peinlichkeit des Fahndens auf Gedankensünden kommen zusammen, um das Streben nach vollkommener Gesetzeserfüllung zu einem aussichtslosen zu machen, und die Versöhnungslehre bewegt sich in dem Widerspruch, dass unter Umständen, welche die einfache Bewahrung des Standes der Gerechtigkeit für menschliche Kräfte unmöglich machen, es doch möglich sein soll, ein Maass von Werkgerechtigkeit zu verwirklichen, welches einen zur Kompensation von Sünden verfügbaren Ueberschuss liefert.

In der beständigen Furcht vor dem Eintritt der Stunde der Abrechnung, welche das Judenthum durchzieht und es zu keiner reinen Freudigkeit des religiösen Verhältnisses kommen lässt, vollzieht sich die Selbstverurtheilung der Gesetzesreligion, bekundet sich im letzten Resultat der Widerspruch, der im Princip schon drinsteckt, der Widerspruch zwischen der göttlichen Forderung menschlicher Gesetzesgerechtigkeit und der menschlichen Unfähigkeit zur Erfüllung dieser Forderung. Und doch kann vom Standpunkt der Heteronomie aus nichts anderes und nichts geringeres gefordert werden als die Gemässheit des menschlichen Verhaltens zum offenbarten göttlichen Gesetz, kann die Integrität des religiösen Verhältnisses und deren Wiederherstellung nach eingetretener Störung auf keiner anderen Grundlage errichtet werden als auf der Gesetzesgemässheit oder Gerechtigkeit der Werke und Absichten. Erweist sich also die Gerechtigkeit als eine zur Gewinnung der Versöhnung unbrauchbare Basis, so hat damit das Princip der Heteronomie selbst seine Abdankung dekretirt.*)

In dem Judenthum zur Zeit Christi war bei aller Begeisterung für die Wahrheit des jüdischen Monotheismus doch die Ueberzeugung von der Hoffnungslosigkeit des menschlichen Versöhnungsstrebens, d. h. von der Unerreichbarkeit der Gerechtigkeit, sehr verbreitet, und grade die besten und edelsten Geister jener Zeit waren tief durchdrungen davon, dass auf diesem Wege das Ziel der religiösen Sehnsucht nicht zu erreichen sei, dass die Welt zum Untergange reif sei

*) Vgl. zu diesem Abschnitt: Ferd. Weber, System der altsynagogalen palästinischen Theologie.

und darum die grosse Weltkatastrophe nicht mehr lange ausbleiben könne, wenn man nicht an der göttlichen Weltregierung völlig irre werden solle.[1]) Wenn das Judenthum sich später selbstzufrieden in seinen beschränkten Ideenkreis einspann, nicht ohne denselben geflissentlich noch mehr zu verengern und zu verkümmern, so war das wesentlich der Ausdruck eines nationalen Selbsterhaltungstriebes, der sich krampfhaft gegen die nichtnationalen Neuerungen abschloss und eigensinnig auf das von den Vätern Ueberkommene versteifte. Von der Zerstörung des Tempels bis zu Moses Mendelssohn hat das Judenthum nicht gelebt, sondern in Erstarrung gelegen, und aus dieser Erstarrung ist es nur erwacht zu dem Auflösungsprocess, der mit seinem Tode enden muss.

c) Reformversuche innerhalb der Gesetzesreligion.

Bevor das Ungenügende der bestehenden Zustände auf die Unzulänglichkeit des in ihnen sich darlebenden Princips geschoben und die Ueberwindung dieses Princips durch Erfassung eines höheren als die zu lösende Aufgabe anerkannt wird, müssen naturgemäss alle Versuche erschöpft sein, durch Reformen innerhalb der vorgefundenen principiellen Basis bessere Zustände herbeizuführen. Was sich innerhalb des orthodoxen Pharisäismus am unangenehmsten fühlbar machte, war erstens die Ueberschätzung des Buchstabens gegenüber dem Geist der Gesetze, zweitens der geistliche Hochmuth auf die dem gemeinen Volke überlegene Werkgerechtigkeit des Schriftgelehrtenthums, welche sich sehr wohl mit übertriebener Bussübung psychologisch vereinigen lässt, drittens ein fanatischer Eifer fürs Gesetz und ein rücksichtsloser Rigorismus in seiner Durchführung, der bei der geringsten Meinungsverschiedenheit sofort zu erbitterten Streitigkeiten führte, und viertens eine nationale Engherzigkeit, welche in Verbindung mit den vorbenannten Punkten auf Proselyten abschreckend wirken und daher die friedliche Verallgemeinerung des jüdischen Gottesreiches erschweren musste.

Gegen diese Fehler kehrte Hillel seine reformirende Thätigkeit im ersten vorchristlichen Jahrhundert. Er suchte den Geist der Gesetze gegen den Buchstaben derselben ins Feld zu führen, und

[1]) Matth. 24, 22.

setzte als Präsident des Synedriums mehrere Abänderungen von juristischen Vorschriften des Pentateuchs durch, deren Wortlaut unter den veränderten socialen Verhältnissen zu widersinnigen Folgen geführt hatte. Er kehrte den höheren Werth der inneren Gesinnung gegen denjenigen der äusseren Werke hervor und stellte an die Spitze seiner Lehre als Inbegriff des Judenthums solche Gesetzesvorschriften, welche für die Moralität der Gesinnung grundlegend sind; er drang also mit anderen Worten darauf, die Frömmigkeit in jener Sphäre der Innerlichkeit des religiös-sittlichen Bewusstseins zu suchen, wo die in der äusserlichen Werkgerechtigkeit liegende Versuchung zum unwahren, heuchlerischen Prunken ausgeschlossen bleibt. Er drang vor allem auf Friedfertigkeit, Sanftmuth, Milde und brüderliche Eintracht, und gab in dieser Hinsicht ein leuchtendes Vorbild, welches durch den ungewöhnlich hohen Grad seiner Selbstbeherrschung und Selbstverleugnung an buddhistische Typen erinnert. Für die Universalisirung des jüdischen Gottesreichs suchte er endlich dadurch zu wirken, dass er den Proselyten die Aufnahme möglichst erleichterte, dass er ihnen als wesentlichen Kern des Judenthums nur seinen monotheistischen und humanistischen Inhalt zeigte und bemüht war, das Princip der heteronomen Autorität als im durchgehenden, inhaltlichen Einklang mit dem der vernünftigen Evidenz stehend darzustellen. Sein Einfluss wurde von dem späteren Judenthum so hoch gestellt, dass er nächst Esra als die hervorragendste Gestalt in der nachexilischen Geschichte galt, und seine Gestalt wurde zum Mittelpunkt eines Legendenkranzes, der darauf abzielt, seine liebreiche Milde, Sanftmuth, selbstbeherrschungsvolle Friedfertigkeit, selbstverleugnende Demuth, Uneigennützigkeit, Wohlthätigkeit, Gottvertrauen und Herzensfrömmigkeit anschaulich zu schildern und zu idealisiren. Hillel repräsentirt den Typus des Pharisäers, wie das spätere Judenthum sich einen solchen denkt, und in der That ist er Pharisäer durch und durch, nur dass er die liebenswürdige ideale Seite des Pharisäerthums darstellt, wie die in den synoptischen Evangelien geschilderten Pharisäer dessen realistische Verkörperung, wie sie sich dem Auge des damaligen Beschauers im Durchschnitt darbot.

Hillel war Pharisäer in seiner Stellung zum Gesetz, sowohl was dessen Erfüllung, als was dessen Studium und Auslegung betraf. Wenn er die höchsten Grundsätze der Sittlichkeit in den Vordergrund stellte, so war er ebensoweit wie Philo davon entfernt, die Miss-

achtung der kleinsten Gesetzesvorschrift entschuldigen zu wollen; wenn er den Geist des Gesetzes über seinen Buchstaben stellte, so that er das nicht, um den Inhalt der heteronomen Offenbarung aus anderen Principien zu korrigiren, sondern um diesem Inhalt zur vollen Anerkennung und zur wahren Verwirklichung zu verhelfen. Derselbe Hillel, der es unternahm, einem Proselyten den ganzen Inhalt des Gesetzes zu lehren in der Frist, welche derselbe auf einem Beine zu stehen vermochte, derselbe Hillel stellte die sieben Deutungs- oder Auslegungsregeln der heiligen Schrift auf, welche den Grund zu der späteren silbenstecherischen und buchstabenklaubenden talmudischen Dialektik gelegt haben, und war so weit davon entfernt, die mündliche Ueberlieferung nach Art der Sadducäer hinter das geschriebene Gesetz zurückzustellen, dass er vielmehr die erstere aus dem Reminiscenzen-Schatz der babylonischen Judenkolonie beträchtlich vermehrte. Von der pharisäischen Orthodoxie wurde nämlich das mündliche Gesetz ebenso wie das schriftliche auf die Offenbarung Gottes an Moses zurückgeführt, und wenn auch dem geschriebenen ein theoretischer Vorrang zugestanden wurde, so kehrte sich das Verhältniss in der Praxis gradezu um, weil das mündliche Gesetz erst dem geschriebenen die erforderliche konkrete Bestimmtheit gab. Die Sadducäer hingegen bestritten den göttlichen Ursprung des mündlichen Gesetzes und sahen in dieser Umzäunung und Verschärfung menschliche Zuthaten und „Aufsätze“ zum Gesetz, welche keine göttliche Autorität, sondern höchstens diejenige einer nationalen Sitte beanspruchen könnten.

Hillel verliess also den heteronomen Standpunkt des Judenthums im Princip nicht, und deshalb blieb seine Reform auf eine Milderung der äussersten Schärfen und Härten beschränkt, ohne dass er im Stande gewesen wäre, seine humane Voranstellung des Moralgesetzes vor das Ceremonialgesetz aus seinem Princip zu rechtfertigen. Der Sadducäismus aber war noch weniger zu einer Reform befähigt, denn ein Rückgang auf das geschriebene Gesetz Moses hätte doch nur das Uebel verringert, ohne es gründlich abzustellen, und dafür wäre die Vertiefung und Verinnerlichung des religiösen Bewusstseins mit in den Kauf gegeben, durch welche das Judenthum über den Mosaismus hinaus fortgeschritten war. Es steckt in Hillel ein Stück schüchterner Rationalismus mit einem Stück weichmüthiger Sentimentalität gemischt; wäre er wirklich der Mann gewesen, um durchgreifende

Reformen zu ersinnen, so würde seine sanftmüthige Leisetreterei ihn doch gehindert haben, die rücksichtslose Energie zu entfalten, die zur Durchführung solcher unerlässlich ist. Hillels Lehre würde kaum unter die Reformversuche des Judenthums zu zählen sein, wenn sie nicht als unmittelbarer Vorläufer des Judenchristenthums und als eine der wichtigsten Entstehungsursachen desselben zu betrachten wäre.

Die Anhänger Hillels waren sehr in der Minderheit gegen die Anhänger der strengen, rigoristischen und fanatisch-nationalen Richtung, an deren Spitze bei Hillels Lebzeiten sein Vicepräsident Schammai stand; nach Hillels Tode genoss zwar seine Person und Lehre ein sehr grosses, stets wachsendes Ansehen, aber in der Praxis blieben die schammaitischen Grundsätze maassgebend, welche durch die geschichtliche Situation Judäas ohne Zweifel begünstigt wurden. Die Friedensliebe der Hilleliten, in welcher sie sich mit der politischen Transaktionsneigung der Sadducäer begegneten, muthete bei den steten Bedrückungen des Volkes von aussen dem Nationalgefühl allzuviel Selbstverleugnung, zu, als dass nicht die Schammaiten leichtes Spiel gehabt hätten, dieselbe als feige Schwäche und charakterlose Nachgiebigkeit zu verdächtigen und als Preisgebung nationaler Güter und streng-religiöser Grundsätze zu brandmarken. Der extreme Flügel der schammaitischen Pharisäer hiess Zeloten, weil er sich durch einen Eifer auszeichnete, welcher der Stimme der Klugheit kein Gehör mehr gab, sondern entweder das Gottesreich auf Erden politisch verwirklichen, oder die Märtyrerkrone und mit ihr die sichere Anwartschaft auf die Auferstehung zum ewigen seligen Leben erwerben wollte. Die Hilleliten waren für geduldiges Ertragen der göttlichen Fügung und für Beschwichtigung des göttlichen Zornes durch erhöhte Frömmigkeit und Gerechtigkeit, die Zeloten für Widerstand um jeden Preis, die Schammaiten für kluges Ausharren und Losschlagen zur rechten Zeit, die Sadducäer für schlaues Laviren und Diplomatisiren zur Erzielung gelegentlicher Konzessionen.

Die Zeloten bildeten Freischaaren gegen die Römer, welche natürlich vom Raub lebten, und durch ihre Verwilderung den Hass der Nachbarvölker gegen das Judenthum noch höher steigerten; wie die Zeloten den Mordstahl gegen die Unterdrücker und nicht minder gegen die mit diesen befreundeten Sadducäer kehrten, so entstanden um den Anfang der 60er Jahre n. Chr. in vielen Städten, wo Juden und Heiden zusammenwohnten, Judenmassakres und förmliche Racen-

kämpfe. Alle Zelotenaufstände zielten auf nichts anderes als auf Herstellung des jüdischen Gottesreiches ab, und darum war das Volk stets bereit, die Führer derselben, die kriegerischen Begründer des Gottesreiches, als Messias zu begrüssen und zu verehren; die römischen Landpfleger hatten mit diesen Zelotenschaaren, unter denen sich die von Eleasar ben Dinai und Alexander geführten auszeichneten, einen harten Guerillakrieg zu führen, lange bevor der allgemeine Aufstand begann. Durch einen Synedrialbeschluss i. J. 67 n. Chr. wurde in achtzehn Vorschriften die Absonderung des Judenthums von den Heiden über das bisher übliche Maass verschärft; in diesem definitiven Sieg der Schammaiten über die Hilleliten kam die officielle Reaktion der jüdischen Kirche gegen die wachsende Feindseligkeit des Heidenthums zum Ausdruck, welche für das praktische Verhalten des ganzen späteren Judenthums bestimmend blieb, und durch die christlichen Verfolgungen in ihrem Fortbestand bestärkt wurde.

Je unwahrscheinlicher der Sieg der jüdischen Patrioten über die römische Weltmacht nach Maassgabe der politischen Machtverhältnisse war, desto sicherer hoffte die wundergläubige Zeit auf ein direktes Eingreifen Jahos; je unerträglicher die Lage der Juden wurde, desto glühender wurde die Sehnsucht nach baldigem Eintritt dieser wunderbaren Erlösung, desto kühner die Erwartung auf die nahe bevorstehende Verwirklichung des Gottesreiches der Endzeit. Wie im jüdischen Vorstellungskreise das irdische und das jenseitige Vollendungsreich etwas unklar durcheinanderschwammen, so auch in den Erwartungen der verschiedenen Parteien und Richtungen; die auf die unwiderstehliche Siegesgewalt eines begeisterten religiösen Befreiungskrieges bauenden Zeloten dachten offenbar in erster Reihe an das irdische Vollendungsreich, — der mehr schwärmerisch veranlagte Theil des Volkes, welcher allein auf Gottes Wunderhilfe baute, hatte wohl mehr das jenseitige Vollendungsreich im Sinne, und erwartete die Vernichtung der feindlichen Heidenwelt von der kosmischen Katastrophe, auf welche die Gründung des neuen Himmels und der neuen Erde folgen sollte. Diese religiös-schwärmerische Richtung war nicht minder stark vertreten als die zelotisch-kriegerische; wie diese in dem rettenden Kriegshelden, so sahen jene in einem begeisterten und sie begeisternden Propheten den Messias. Daneben erstanden Propheten, welche zwar die unmittelbar bevorstehende Nähe des Gottesreiches verkündeten und zur Busse vor dem Gerichtstag aufforderten, aber bescheiden

genug waren, die Ehre der Messianität für ihre Person abzulehnen und dem kommenden Grösseren zu überlassen.[1]) Ein gewisser Theudas fand 400 Anhänger seiner Messianität,[2]) und versprach denselben, sie trockenen Fusses durch den Jordan zu führen, wie Moses ihre Vorfahren durch das rothe Meer; eine Reiterschaar des Landpflegers Fadus zersprengte diese Gemeinde i. J. 46 n. Chr. und brachte das Haupt des Schwärmers nach Jerusalem. Die herrschende Macht konnte kaum anders verfahren; denn wenn auch die wundergläubigen Schwärmer *bona fide* versicherten, dass das von ihnen erhoffte Gottesreich nicht von dieser Welt sei,[3]) so hatten doch die Römer keinen Grund, solchen Versicherungen zu trauen, und wenn dieselben wirklich zeitweilig Glauben verdient hätten, so brauchte solche schwärmerische Bewegung nur eine hinreichende Anhängerschaft in ihre Kreise zu ziehen, um mit Sicherheit den Umschlag derselben in zelotische Tendenzen gewärtigen zu müssen. So tauchten überall Messiase auf, die alle mehr oder minder Anhänger fanden; jeder dieser Messiase musste selbstverständlich, wenn er nicht sich selbst desavouiren wollte, die anderen als falsche Messiase bezeichnen und seine Anhänger vor denselben warnen.[4]) Die Erwartung selbst war so zweifellos, dass bei der Belagerung Jerusalems noch in den letzten Augenblicken vor der Katastrophe auf einen Wundereingriff des Himmels, auf ein Erscheinen des Messias aus den Wolken gerechnet wurde.*)

Dieser Glaube an die Nähe des Gottesreiches musste nothwendig seine Rückwirkungen auf das gesammte religiöse Bewusstsein der ihm Anhängenden ausüben; wie der Einzelne sich anders zum Leben stellt, wenn er weiss, dass er an einer unheilbaren Krankheit leidet, die ihn in kurzer Frist dem Tode überliefert, so stellt auch ein Volk sich anders zur Welt, wenn es „diese Zeit“, die Periode des weltlichen Daseins im bisherigen Sinne, für ihrem Ende nahe gerückt ansieht. Die weltlichen Interessen verlieren an Kraft; man baut keine Pläne mehr auf die Zukunft, wenn man an keine Zukunft glaubt, man konzentrirt alle seine Interessen auf die neue Zeitperiode, welche nach der grossen Weltkatastrophe unter veränderten Verhältnissen anbrechen

[1]) Matth. 3, 2; Luk. 3, 15—16. [2]) Ap.-Gesch. 5, 36. [3]) Joh. 18, 36. [4]) Matth. 24, 11 u. 23—24.

*) Ueber die Zustände des jüdischen Staates, die Lage der politischen und religiösen Parteien, sowie über die Reformbestrebungen Hillels vgl. Graetz, Geschichte des Judenthums Bd. III.

soll. Mit den weltlichen Interessen verlieren auch die Versuchungen zur Sünde an Kraft; der Glaube an das Weltende und den Anfang des Gottesreiches wird der motivationskräftigste Beweggrund zur Abkehrung des Sinnes von der Weltlichkeit zur Ewigkeit, zur Wandelung der Gesinnung von der Gottlosigkeit zur Gottesfurcht, zur Umänderung der Ungerechtigkeit in Streben nach Gerechtigkeit. Das Trachten nach dem vor der Thür stehenden Reiche Gottes, d. h. das Bemühen, zur Theilnahme an seinen Segnungen zu gelangen, und die Furcht, von ihm ausgeschlossen zu werden, rücken in den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins und liefern den Menschen den Impuls und das zureichende Motiv zu der Sinnesänderung, welche sie zur Theilnahme am Gottesreich würdig machen soll. Die Unzulänglichkeit der blossen Heteronomie zur psychologischen Verwirklichung der principiell geforderten Gerechtigkeit wird ergänzt durch Wiederverstärkung des Eudämonismus; die Hoffnung auf jenseitigen Lohn und die Furcht vor jenseitiger Strafe, welche unzulänglich zur Ueberwindung aller Versuchungen erschien, so lange sie sich auf eine in unbestimmter Ferne liegende Zukunft bezog, erlangen eine praktische genügende Motivationskraft, indem sie sich auf ein in unmittelbare Nähe gerücktes Jenseits beziehen. Das Princip der Heteronomie bleibt unangetastet, nur die psychologische Motivationsfähigkeit der hinzugefügten transcendenten Drohungen und Verheissungen wird so gesteigert, dass die menschliche Wahlentscheidung vernünftiger Weise jetzt nicht mehr anders als zu Gunsten des Gehorsams gegen das Gesetz auffallen kann, wenn sie nicht des Menschen eigenes Wohl unheilbar schädigen soll.

Dies ist die gemeinsame Grundlage des Essäismus und des Judenchristenthums; beide streben danach, dem Menschen unter den ausnahmsweisen Verhältnissen der Endzeit eine würdige Vorbereitung für das demnächst zu erwartende Gottesreich zu geben. Der Essäismus h o f f t zwar auf baldigen Anbruch des Gottesreiches, aber er w e i s s nichts von demselben; das Judenchristenthum hingegen baut auf die erfreuliche prophetische Verkündigung (*εὐαγγέλιον*) Johannes des Täufers und Jesu, dass das Gottesreich wirklich vor der Thür stehe, und noch im Laufe der lebenden Generation hereinbrechen werde.[1]) Der Essäismus stellt deshalb ein System von Verhaltungsmassregeln

[1]) Matth. 16, 28.

dar, welche dazu dienen sollen, einen höheren Grad von Reinheit und Gerechtigkeit zu erlangen, als das pharisäische System ihn zu verbürgen vermag; das Judenchristenthum dagegen hält sich an die dem Volke geläufigen Grundzüge der jüdischen Weltanschauung und bringt nur diejenigen Modifikationen an denselben an, welche selbstverständlich aus dem Evangelium von der unmittelbar bevorstehenden Nähe des Reiches folgen, weil dieses Evangelium für sich allein motivationskräftig genug zur Herbeiführung der Sinnesänderung und Gesetzesgemässheit erscheint, um jedes System von Reinheitsvorschriften, das über die allgemeine jüdische Sitte hinausgeht, überflüssig zu machen.

Das Judenthum hat keine Priesterkaste, sondern nur einen Priesterstand, der durch grössere Reinheit Jaho näher steht als das nichtpriesterliche Volk, ähnlich wie das Bundesvolk durch seine relativ grössere Reinheit Gott näher steht als die übrigen Völker; das Streben der Strengfrommen der Seleucidenzeit (Assidäer) und der Orthodoxen des letzten vorchristlichen Jahrhunderts (Pharisäer) ging deshalb darauf aus, jene bevorzugte Gottesnähe des Priesterstandes auch für die Nichtleviten durch Absonderung von den Unreinen und Beobachtung der priesterlichen Reinheitsvorschriften zu erwerben, oder ein allzumal priesterliches Volk zu werden. Die Essäer bemühten sich einerseits, dieses Streben noch ernster und strenger durchzuführen, als es im Pharisäismus schon geschehen war, andererseits aber, Gott dadurch noch näher zu kommen als die Priester, dass sie einen von Alters her als besonders rein und heilig geltenden ausnahmsweisen Zustand, das Nasiräat, zur dauernden Norm ihres Lebens machten. Das Nasiräat wurde als Gelübde übernommen, meist nur für eine bestimmte Zeit, öfters aber auch für Lebenszeit;[1]) es heisst (bei Philo) „das grosse Gelübde" und seine Innehaltung macht während der Zeit seiner Dauer seinen Träger besonders heilig,[2]) zum Verlobten Gottes.[3]) Neben strenger Beobachtung der Reinheitsvorschriften, welche in älterer Zeit für gewöhnlich noch nicht so genau genommen wurden, insbesondere neben der sorgsamen Fernhaltung von Leichen (und sei es Vater oder Mutter), kam es bei dem Nasiräat besonders auf Vermeidung aller Produkte der Weinkultur und auf unbehindertes Wachsthum der Haare an;[4]) man erkennt hieran deutlich, dass die der nasiräischen Lebens-

[1]) Richt. 13, 7. [2]) 4. Mos. 6, 5 u. 8. [3]) Richt. 13, 5 u. 7. [4]) Richt. 13, 14 u. 5; 4. Mos. 6, 3—7.

weise zugeschriebene grössere Heiligkeit nur ein Rest von dem religiösen Ansehen der urväterlichen nomadischen Lebensweise ist, welche dem Scheermesser und dem Weinstock (als Symptomen der üppigen Kultur der Ansässigkeit) sich feindlich gegenüberstellte. Auch der Stamm der Rechabiten weigerte sich zur Zeit des Jeremjah, ohne Nasirgelübde abgelegt zu haben, unter blosser Berufung auf die Sitte ihres Stammvaters Jonadab, des eifrigen Jahodieners,[1]) Wein zu geniessen und Weinbau zu treiben,[2]) und ebenso verbot Muhamed später den Weingenuss aus Opposition des beduinischen Nomadenthums gegen die Kultur.

Die Essäer restituirten also das lebenslängliche Nasiräat, als eine für alle Mitglieder ihrer Sekte verbindliche Institution, und wendeten sich von dem Kulturleben des Jordanthales so weit zur Einfachheit des Nomadenlebens zurück, als dies unter den veränderten Zeitverhältnissen überhaupt noch möglich war. Neben der Viehzucht auch Ackerbau zu treiben, konnten sie bei der gestiegenen Bevölkerungsziffer nicht mehr vermeiden, aber sie verlegten ihre Dörfer in die Oasen der Wüste, in welcher ihre nomadisirenden Vorfahren gelebt hatten, und vermieden so eine zu häufige Berührung mit der unreinen Masse des jüdischen Volkes; ganz besonders verabscheuten sie das Geld und den Handel, welche die Laster der Kultur hervorbringen und begünstigen und die Berührung mit Unreinen befördern.[3]) Die Abneigung gegen den Weinstock übertrugen sie auch auf das andere, nächstwichtige Kulturgewächs, den Oelbaum; sie unterliessen die im Alterthum allgemein üblichen Salbungen der Haut mit Oel, eine Unterlassung, die bei den damaligen Juden zugleich als äusserliches sichtbares Kennzeichen der Trauer oder Bussübung galt.[4])

Den höheren Grad von Reinheit suchten sie ferner durch eine sorgsamere Vermeidung der Berührung mit Unreinem zu erzielen; hierher gehört nicht nur die zum Nasiräat gehörige (an parsische Sitte erinnernde) Leichenscheu, sondern auch die gesteigerte Furcht, sich durch Umgang mit dem soviel unreineren weiblichen Geschlecht zu verunreinigen, und ein noch weit peinlicheres System von Speisegesetzen als das pharisäische. Die Furcht, sich durch Verkehr mit dem weiblichen Geschlecht zu verunreinigen, führte den strengeren

[1]) 2. Kön. 10, 15—16. [2]) Jer. 35, 6—10. [3]) Vgl. Jes. Sir. 26, 28—27, 5.
[4]) Dan. 10, 3; Matth. 6, 17—18.

Theil der Essäer zum cölibatären Leben; der minder strenge Theil, welcher die Majorität bildete, suchte wenigstens der mit diesem Verkehr verknüpften Gefahr durch die allerpeinlichsten Vorschriften vorzubeugen.

Die essäische Weiberscheu fand im Judenthum eine zwiefache Stütze: einerseits waren die Weiber missachtet, weil sie nicht Schriftgelehrte werden, also niemals zur Gemeinde der Auserwählten gehören konnten, und zweitens, weil sie als Gegenstand der Geschlechtslust recht eigentlich das wirksamste Reizmittel des bösen Triebes darstellten. Der Talmud nimmt überall, wo das Zusammensein eines Mannes und einer Frau in der Schrift erwähnt wird, unkeusche That an, sieht also in dem Weibe den beständigen verkörperten Reiz zur Unkeuschheit. Schon das Buch Koheleth erklärt, unter den wenigen „Menschen", die er unter der Masse gefunden habe, kein Weib gefunden zu haben,[1]) und die „Sprüche der Väter" warnen den Frommen, zu viel mit seinem Weibe zu reden und allein zu sein.[2]) Jesus Sirach erinnert daran, dass der Anfang der Sünde von einem Weibe herkommt,[3]) dass man deshalb dem Weibe nicht seinen Willen lassen, sich nicht von ihr beherrschen lassen solle;[4]) er warnt vor Wein und Weibern, welche die Weisen bethören,[5]) vor dem Hinschauen nach weiblichen Reizen, welche die böse Lust entzünden,[6]) und vor der Weiberlist, die über alle andre List geht.[7]) Die mannbare Tochter soll man zur Verhütung von Sünden jedenfalls verheirathen, wenn nicht anders, an einen Knecht, und der Jüngling soll aus demselben Grunde vom 14. bis spätestens 20. Jahr in die Ehe treten. Trotz des hohen jüdischen Familiensinnes erscheint sonach das Verhältniss der Gatten zu einander als ein durch die geschlechtlichen Beziehungen getrübtes, als ein nothwendiges Uebel zur Vermeidung ärgerer Sünden, wie der Pharisäer Paulus es ganz im Sinne der pharisäischen Auffassung entwickelt.[8]) Der Fromme darf höchstens um der zu erzielenden Kinder willen heirathen, aber nicht aus geschlechtlicher Neigung, sonst gewinnt der Teufel Gewalt über ihn;[9]) wer sich nicht stark genug fühlt, die böse Lust der Unkeuschheit ganz zu überwinden, der soll wenigstens einen gewissen Grad von asketischer Selbstüberwindung

[1]) Pred. 7, 29. [2]) Pirke aboth 1, 5. [3]) Sir. 25, 24. [4]) Sir. 25, 32—33; 9, 2. [5]) Sir. 19, 2. [6]) Sir. 9, 5 u. 8—10. [7]) Sir. 25, 18. [8]) 1. Kor. 7. [9]) Tob. 8, 9; 6, 17—18.

auch in der Ehe üben, um die Macht des bösen Triebes (oder, was dasselbe ist: des Teufels) über sich zu brechen.[1]) Der keusche Kinderlose, Mann oder Weib, erlangt Lob und Ruhm bei Gott und den Menschen und prangt im ewigen Kranze des im Keuschheitskampf errungenen Sieges, ein beneidetes Vorbild der minder Starken.[2])

Diese letzte Konsequenz wird freilich nicht vom ganzen Judenthum so entschieden gezogen, wie vom Buch der Weisheit und von Paulus; aber die Essäer acceptiren sie unbedingt, führen in grösserem Maassstabe das cölibatäre Leben durch, und setzen in der bloss als Nothbehelf geduldeten Ehe das Weib diesen Grundsätzen entsprechend auf eine Weise zurück, welche mit der die Sklaverei ausschliessenden allgemeinen Brüderlichkeit des männlichen Geschlechts um so greller kontrastirt. Die vorhandenen Weiber treten gleichsam an die Stelle der Sklaven und werden von den zusammenwohnenden Männern ferngehalten; der Zuwachs der Gemeinden an Männern und Kindern erfolgt nicht sowohl durch inneren Nachwuchs als durch Aufnahme von aussen her. Die Frage, was aus der Welt werden würde, wenn alle Menschen Essäer würden, kommt praktisch nicht in Betracht, da längst vorher die Weltkrisis hereingebrochen sein wird.

Die Novizen haben einen Aufnahmeeid zu leisten, der wesentlich als die Erweiterung des Nasiräergelübdes zu betrachten ist; jeder andere Anlass ist zu unbedeutend und werthlos, um den Namen Gottes zu einem Schwur zu missbrauchen. Die dem ganzen Judenthum eigene Furcht vor unnützen, oder doch nicht hinlänglich gerechtfertigten Eiden[3]) wird im Essäismus zum absoluten Verbot des Eides mit Ausnahme des grossen Gelübdes, durch welches der Eintritt in die wahre Gottesgemeinde besiegelt wird. Käme dieses Gelübde aus irgend welchem Grunde in Wegfall, so würde einfach das absolute Verbot des Eides bestehen bleiben; so z. B. im Judenchristenthum, wo die Motivationskraft des Evangeliums die Wirkungen des essäisch gesteigerten Nasiräats ersetzen soll.[4]) Alle weltlichen Angelegenheiten sind für den Essäismus wie für das Judenchristenthum viel zu bedeutungslos im Lichte des bevorstehenden ewigen Gottesreiches, als dass nicht der Schwur um derselben willen als ein sträflicher Missbrauch des Namens Gottes zu betrachten wäre.

[1]) Tob. 6, 19—23. [2]) Weish. 4, 1—2; 3, 13—14; Matth. 19, 10—12. [3]) Sir. 23, 9—16. [4]) Matth. 5, 33—37.

Der Staat erscheint in der Beleuchtung der Endzeit ebenso bedeutungslos wie die Familie; was kommt darauf an, ob und welche politischen Umwälzungen in dieser Spanne Zeit noch vor sich gehen, da die bevorstehende grosse Weltkatastrophe doch alle solche Konstellationen wie Kartenhäuser umstürzt. Es lohnt nicht, die Hand zu rühren, um in den Gang der Weltbegebenheiten einzugreifen; die Abstinenz und Fügsamkeit, der passiv ausharrende Glaube an Gottes alleinige Weltregierung und die Hoffnung, allein durch eigene Reinheit und Gerechtigkeit den Weltlauf beeinflussen zu können, wie wir sie bei den Pharisäern der Hillelschen Richtung kennen gelernt haben, zeigen sich hier in potenzirter Gestalt, und treiben auch hier eine sanftmüthige Friedfertigkeit und asketische Geduld gegen widerfahrenes Unrecht hervor, wie sie wohl Hillel selbst, aber schwerlich alle Hilleliten besessen haben mögen. Die Verletzung von Leib und Leben war streng verpönt und nur im Falle der Nothwehr der Widerstand erlaubt, zu dem man sich erforderlichen Falls mit Waffen versehen durfte (z. B. für Reisen durch die von Räubern beunruhigte Wüste).

Die Nächstenliebe entfaltet sich innerhalb der Essäergemeinde zur vollkommenen Brüderlichkeit, welche nicht nur Sklaverei ausschliesst, sondern auch eine völlige Gütergemeinschaft unter Verwaltung der Oberen bedingt; der Neueintretende musste vor Ableistung des Gelübdes seinen ganzen Besitz der Gemeinde darbringen. Aber der Liebe zu den Brüdern geht auch hier der Hass gegen die draussenstehenden Heiden, als gegen die „Ungerechten", welche keinen Theil an der jüdisch-essäischen Gerechtigkeit haben, zur Seite, ebenso wie noch die liebreichen Johanneischen Briefe die Kinder der Welt von der allgemeinen Nächstenliebe ausnehmen;[1]) natürlich schliesst dieser im Aufnahmeeid zu gelobende Hass gegen die „Ungerechten" die Ausübung der Barmherzigkeit in besonders dringlichen Fällen nicht aus. Innerhalb der Gemeinde ist die brüderliche Gemeinsamkeit und Gemeinschaft des Lebens bis ins Kleinste durchgeführt, so dass z. B. jede Mahlzeit zu einem gemeinsamen Liebesmahl wird; die Brüderlichkeit schliesst andererseits eine Unterordnung der Jüngeren unter die Aelteren und eine abgestufte Rangordnung nicht aus. Es mag sein, dass diese Organisation der essäischen Bruderschaft, welche das Vorbild

[1]) 1. Joh. 2, 15—16; 3, 13; 2. Joh. 10—11; vgl. Jak. 4, 4.

der späteren christlichen Mönchsorden wurde, sich selbstständig aus dem Zuge der Zeit entwickelt hat; es scheint aber auch die Annahme nicht ausgeschlossen, dass wir in ihr einen Einfluss der buddhistischen Mönchsorden vor uns haben, da der Buddhismus grade in dieser Zeit seine grösste Expansionskraft entfaltete.

Das Streben nach Einfachheit und Reinheit der Lebensweise bekundete sich in vielen einzelnen Sitten und Gewohnheiten der Essäer. Als Kleidung trugen sie wie die ägyptischen Priester und Pythagoräer ein leinenes weisses Gewand (im Winter einen rauhen Mantel); dazu eine Schürze zum Abtrocknen nach den Waschungen und eine Schaufel zum Verscharren der unreinen Exkremente gemäss der Anweisung des vorexilischen Gesetzbuchs.[1]) Der Tag beginnt mit dem Sonnenaufgangsgebot,[2]) dem das Morgenbad folgt; von diesem führen sie auch den Namen Morgentäufer. Das Baden und Waschen spielt im Essäismus eine grosse Rolle, wie in jeder auf Reinheit ausgehenden religiösen Weltanschauung (z. B. dem Muhamedanismus); es soll nicht nur die körperliche Unreinheit beseitigen, sondern auch zugleich Symbol für die geistige Reinigung sein, auf welche der Essäer beständig bedacht ist. Diese Waschungen treten hier in Verbindung mit Fasten an die Stelle des Thieropfers, welches schon so im Ansehen gesunken ist, dass es ganz entbehrlich scheint; zwar darf es als integrirender Bestandtheil der Gesetzeserfüllung nicht ganz unterlassen werden, aber die Essäer gehen nicht einmal mehr selbst zum Tempel, auch wenn sie es könnten, sondern senden nur noch Weihgeschenke hin, so dass ohne ihr Zuthun für sie geopfert werden kann. Der Hauptgrund für dieses Fernhalten vom Tempel ist freilich in der Furcht vor Verunreinigung durch das ihnen nicht rein genug dünkende pharisäische Opferritual zu suchen.

Das Essäerthum erscheint nach alledem als eine strengere Richtung des Judenthums selbst, als eine *ecclesiola in ecclesia*, als eine Gemeinde der Hochheiligen, welche sich aus der Gemeinde der Heiligen aussondert und in einer ordensähnlichen Organisation die äussere Bürgschaft für die Behauptung der erstrebten Stufe höherer Reinheit und Gerechtigkeit sucht und findet. Wie abweichend die Lebensformen der Essäer von denen der Pharisäer auf den ersten Blick scheinen mögen, so knüpft doch jede einzelne derselben an

[1]) 5. Mos. 23, 13. [2]) Weish. 16, 28; Ps. 5, 4.

vorgefundene Gewohnheiten und Anschauungen des Judenthums an; ja selbst das am meisten auffallende Ordenswesen könnte bei den nach priesterlicher Reinheit strebenden Essäern als Nachahmung der priesterlichen Ordnungen, Stufen und Klassen gedeutet werden. Jedenfalls beträfe diese Entlehnung von aussen, wenn es eine solche wäre, nur die äussere Form, während dem inneren Gehalt nach das Essäerthum lediglich als eine Steigerung des Judenthums zu betrachten ist, allerdings im Lichte der Endzeit, welche ganz andere Lebensaufgaben und Anforderungen an die gläubige Menschheit stellt. Eine Religion, in welcher die Integrität des religiösen Verhältnisses principiell auf der Gesetzesgerechtigkeit beruht, muss schliesslich dabei anlangen, die Gesetzeserfüllung selbst zum Geschäft und zwar zum einzigen Geschäft oder zur alleinigen Aufgabe des Lebens zu machen und alle weltlichen, nichtreligiösen Lebensziele als religiös werthlose Nebensachen zu beseitigen, welche die beschränkte Kraft des Menschen an der Konzentration auf das Eine, was noththut, hindern; die Gesetzesreligion muss mit andern Worten in konsequenter Durchbildung zum entweltlichten Mönchthum oder Ordensleben führen, dessen schädliche weltliche Folgen am wenigsten da in Betracht kommen können, wo an die Nähe des Weltendes allgemein geglaubt wird.

Das Hauptkennzeichen des Eintrittes der Endzeit und des Herannahen der Katastrophe ist neben der zu konstatirenden Verworfenheit der Welt das Wiedererwachen des lange Zeit erloschenen Prophetengeistes, welcher als Symptom für die stattgehabte Erfüllung mit dem heiligen Geist gelten darf; es müssen Zeichen und Wunder, d. h. Krankenheilungen, Dämonenaustreibungen und Weissagungen geschehen, wie nur echte Propheten sie hervorbringen können, dann erst darf man hoffen, dass die Zeit erfüllt sei. Der höchste Zweck der essäischen Reinheit geht also dahin, nicht bloss sich persönlich für die Theilnahme am Gottesreich zu heiligen, sondern dessen Eintritt dadurch zu beschleunigen, dass man sich zum würdigen Gefäss des heiligen Geistes macht und durch göttliche Verleihung desselben die Gabe der prophetischen Weissagung und Wunderkraft erlangt. Daher das Studium und die Ausübung der Heilkunde, um dessentwillen die Essäer auch Therapeuten oder Aerzte genannt werden, ferner das Studium einer mystischen Geheimlehre zum Zweck der Dämonenbeschwörung, endlich das Fasten und Vermeiden des Oelgebrauchs, welches ebenso wie das Nasiräat als wirksamste Vor-

reitung zum Prophetenamt angesehen wurde.[1]) Bei der abgestuften Organisation des Ordens war es kein Wunder, dass nicht alle Mitglieder desselben diese höheren Stufen der Geisteskraft erlangten, sondern nur einige, wie Josephus berichtet; die Allgemeinheit des Prophetenthums, d. h. die Geistesausgiessung über Alle, war ja nach Maassgabe der Weissagungen des alten Testaments[2]) nicht vor dem Eintritt der messianischen Zeit, dann aber auch mit Sicherheit zu erwarten.

Der Hauptmangel des Essäismus scheint darin zu suchen zu sein, dass er ebenso wie der Sadducäismus und Pharisäismus einen exclusiven, gleichsam aristokratischen Anstrich hatte, dass er nur eine Veranstaltung für die auserwählten starken Geister war, dass er selbstsüchtig über seine Reinhaltung wachte und deshalb die Aufnahme von Novizen dnrch lange Prüfungen und harte Bedingungen erschwerte, dass er mit einem Wort ebenso wenig wie der Pharisäismus ein Herz hatte für die elende Masse des armen Volkes, welches er seinem traurigen Schicksal hilflos überliess, ohne jeden Versuch, ihm die rettende Hand entgegenzustrecken. Er befand sich also etwa in der Lage wie der Buddhismus vor der Aufnahme von Laienmitgliedern, und es war nichts nöthig, als dass ein in seiner Schule Gebildeter seine Ideen demokratisirte, soweit sie einer solchen Demokratisirung fähig waren; es musste das ein Mann sein, der das Herz für das Volk besass, welches dem Orden als solchem fehlte; der den Muth besass, sich von dem System des Essäismus zu emancipiren und seine eigenen Wege zu gehen, und der das so dem Volke Gebotene durch die Würde des Propheten deckte.

Ein solcher Mann war Johannes der Täufer, ein Prophet, wie die Essäer ihn erstrebten; bekleidet mit dem härenen Mantel (dem essäischen Winterkleide) verkündete er als Wüsteneinsiedler die Nähe des Gottesreiches und suchte durch diese frohe Botschaft motivirend auf das Volk zu wirken. Als Symbol der Busse benutzte er die essäische Waschung; mit richtigem Takt erkannte er, dass der symbolische Werth einer Handlung durch die häufige Wiederholung derselben nicht gewinnen kann und trug darum kein Bedenken, das essäische Bussbad an den immer neu herzuströmenden Neugierigen und Bussfertigen je einmal zu vollziehen. Von der Masse des Volkes die

[1]) Dan. 10, 1—5. [2]) Joel 3, 1; Jer. 31, 34.

Beobachtung der essäischen Reinheitsvorschriften zu verlangen, wäre eine sinnlose, weil praktisch unerfüllbare Forderung gewesen; Johannes baute deshalb darauf, dass die Verkündigung von der unmittelbaren Nähe des Reiches und dem Kommen des Messias für sich allein genügen werde, diejenigen, welche ihr Glauben schenkten, zur Busse anzuleiten.

Den von Johannes vorgezeichneten Weg setzte nach dessen Gefangennehmung sein Jünger Jesus von Nazareth fort, welcher anfangs die johanneische Verkündigung einfach wiederholte, [1]) dann aber durch Annahme des ihm entgegengebrachten Glaubens an seine Messianität neue Elemente hinzufügte. Aus der Anhängerschaft, welche sich auf Grund seines prophetischen Auftretens bildete, entwickelte sich diejenige Richtung innerhalb des Judenthums, welche als vierte zu dem Sadducäismus, Pharisäismus und Essäismus hinzutrat, und welche wir gegenwärtig das Judenchristenthum zu nennen gewohnt sind; obwohl dieser Name eigentlich erst für eine spätere Zeit Berechtigung hat, nämlich nach der Vereinigung mit dem Paulinischen Christenthum, durch welche das übrige Judenthum in die Opposition zu dieser Richtung seiner selbst gedrängt wurde, so soll doch dieser Name als der üblichste beibehalten und auf die Zeit vor der Trennung vom übrigen Judenthum ausgedehnt werden. Es ist wohl zu beachten, das die uns zu Gebote stehenden Quellen über das Judenchristenthum alle aus der Zeit stammen, wo dasselbe zu der Paulinischen Christusreligion bereits hatte Stellung nehmen müssen, und dass namentlich die synoptischen Evangelien bereits bemüht sind, eine Synthese am Judenchristenthum und Heidenchristenthum darzustellen, also zu diesem Zweck genöthigt sind, spätere heidenchristliche Gedanken und Wendungen in die judenchristliche Weltanschauung und die Lehren ihres Propheten hineinzutragen, oder dieselben in mehr oder minder heidenchristlichem Sinne zu deuten; aber diese Zusätze und Versionen sind kenntlich genug, um den wahren Gedankenkreis des Judenchristenthums hindurchblicken zu lassen.

Das Judenchristenthum ist die Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen. [2]) Hieraus folgt erstens, dass es weder die pharisäische Schriftgelehrsamkeit noch die essäische Geheimlehre und ihre mystischen Spielereien mit Gottes- und Engelnamen

[1]) Matth. 4, 12 u. 17. [2]) Luk. 6, 20 (vgl. V. 21 u. Matth. 5, 3).

gebrauchen kann, sondern nur die hillelitische Vereinfachung und Konzentration der jüdischen Weltanschauung auf ihren monotheistisch-humanistischen Kern, wie sie in den populären erbaulichen Unterweisungen der Essäer gleichfalls geübt wurde. Zweitens folgt daraus, dass es nur soviel Beobachtung von Ceremonialvorschriften fordern darf, als die ärmste Klasse des Volkes auch wirklich im Stande ist zu erfüllen, dass es also weder die schammaitische Strenge in der Umzäunung des Gesetzes, noch die essäische Peinlichkeit in der Furcht vor Verunreinigung durch natürliche Dinge theilen und als Bedingung der Gerechtigkeit hinstellen kann. Im strengen Gegensatz zu aller aristokratischen Absonderung will es grade die Demokratisirung und Plebejisirung des Judenthums sein, welche den Verachteten und Verstossenen, den aus Armuth gefallenen Weibern und den aus Armuth in den Dienst der herrschenden Macht getretenen Männern (Zöllnern) das Heil einer religiös-sittlichen Wiedererhebung bringt. Da darf es keine pharisäisch-essäische Scheu hegen, mit den Unreinen in Berührung zu kommen,[1]) oder durch Nichtbeobachtung der für die Armen unerfüllbaren Ceremonialvorschriften das Heil zu verscherzen; es muss vielmehr mit Hillel den Geist des Gesetzes über seinen Buchstaben stellen und mit dem Sadducäismus die zwecklosen, ja sogar in ihren Konsequenzen oft zweckwidrigen „Aufsätze“ der Tradition als solche missachten, die von Menschenwillkür und Menschenunverstand herrühren.[2]) Als unberechtigtes Menschengebot verwirft es z. B. die Forderung des Händewaschens vor der Mahlzeit,[3]) eine völlig sinnlose Folgerung der Schriftgelehrten aus 3. Mos. 15, 11, wo nur von dem Waschen nach der Berührung mit einem Aussätzigen die Rede ist.

Echt hillelitisch ist die Ansicht, dass nicht die Aufnahme der Speise als solche den Menschen objektiv verunreinigt, wenn sie ohne gesetzwidrige Absicht unter dem unausweichlichen Zwang der Umstände zu Stande kommt, sondern dass die Verunreinigung im sittlichen Sinne immer erst durch die gesetzwidrige Absicht zu Stande kommt, welche zu gesetzwidrigen Willensäusserungen führt.[4]) In diesem Sinne mag Jesus eine Aeusserung wie die Marc. 7, 15 berichtete gethan haben, vielleicht sogar bloss mit besonderer Bezug-

[1]) Matth. 9, 10—12. [2]) Matth. 15, 3 u. 6. u. 9; 23, 4. [3]) Matth. 15, 2—3. [4]) Matth. 15, 16—20.

nahme auf Speisevorschriften, welche er nicht als göttliches Gesetz, sondern nur als menschliche Zuthat anerkannte, wie die unmittelbare Zusammenstellung von Math. 15, 11 mit Vers 9 andeutet; keinesfalls hat er dabei im Sinne gehabt, an der Thora zu rütteln, oder zur Missachtung eines als göttlich anerkannten Gebotes aufzufordern, da dies seinen ausdrücklichen anderweitigen Erklärungen diametral widersprechen würde. Grade dieses aber ist die einzige Stelle, die allen denjenigen zum Anknüpfungspunkt gedient hat, welche unter Verkennung aller historischen Verhältnisse annehmen, dass Jesus die paulinische Aufhebung des Gesetzes wenigstens nach der Seite des Ceremonialgesetzes hin anticipirt habe, dass diese Revolution nur von allen seinen direkten Jüngern nicht verstanden oder nicht beachtet worden sei, um endlich von dem mit seiner Person und Lehre unbekannten Paulus unter dem heftigsten Widerspruch der Jüngergemeinde noch einmal vollzogen zu werden.

Selbst das ist ganz unwahrscheinlich, dass das Judenchristenthum auch nur die messianische Person Jesu als Weltenrichter für eximirt von der Befolgung des Gesetzes erachtet hätte; die jüdische Weltanschauung, nach welcher Jaho selbst das vorweltlich ewige Gesetz befolgt (insbesondere in Bezug auf Sabbathruhe), wird nimmermehr zugestanden haben, dass der Messias ein „Herr des Sabbaths" sei.[1]) Diese Stelle ist ein offenbar sinnstörender Zusatz zu der vorhergehenden und nachfolgenden hillelitischen Erörterung, welche durch Hinweis auf Präcedenzfälle zeigt, dass *force majeure* zur objektiven Verletzung des Sabbaths berechtigt;[2]) sogar das talmudische Judenthum hat selbst in den Zeiten des finstersten Mittelalters stets an diesem hillelitischen Grundsatz festgehalten, dass *force majeure* von der Beobachtung der Ceremonialgesetze dispensirt, insbesondere da, wo Gesundheit und Leben des Menschen bedroht ist.[3]) Hillelitisch ist am Judenchristenthum ausser dieser Unterordnung des Buchstabens unter den Geist des Gesetzes auch die Zusammenfassung des Gesetzes und der Propheten in den Grundsatz der Reciprocitätsmoral[4]) und die starke Betonung der Sanftmuth, Friedfertigkeit, Nachgiebigkeit, Geduld, Demuth, Barmherzigkeit und Herzensreinheit;[5]) sind doch

[1]) Mark. 2, 28. [2]) Mark. 2, 23—27; 3, 1—4; vgl. Luk. 13, 14—17; 14, 2—6. [3]) Mark. 2, 27. [4]) Matth. 7, 12. [5]) Matth. 5, 5 u. 7—9 u. 39—41; 20, 25—28; 23, 11—12; Luk. 18, 14; 6, 36.

Demuth und Sanftmuth die einzigen Eigenschaften, in welchen nach der judenchristlichen Tradition der Meister sich den Jüngern als Vorbild aufgestellt hat.[1])

Das Judenchristenthum hält nicht nur fest an dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, dem einigen Gott Israels,[2]) und seiner Offenbarung durch die Thora,[3]) es hält auch die von ihm geoffenbarte Gesetzesreligion für die allein wahre[4]) und ewig unvergängliche Religion.[5]) Moralgesetz und Ceremonialgesetz sind untrennbar verbunden, und man soll keineswegs die Befolgung des letzeren unterlassen, sondern nur nicht über ihr die weniger kontrolirbare Befolgung des ersteren vernachlässigen;[6]) denn das Gesetz ist ein ewiges Ganzes, von dem auch kein Titelchen geändert oder aufgehoben werden darf.[7]) Die Gerechtigkeit, welche der einzige Weg zur Erlangung der Gotteskindschaft ist, besteht ausschliesslich in der Erfüllung dieses Gesetzes nach seiner Totalität. Dem Judenchristenthum gilt mit anderen Worten die jüdische Gesetzesgerechtigkeit oder das Judesein im vollsten Sinne des Wortes als die einzige Bedingung der Lebenserlangung,[8]) die Moses Stelle vertretenden Schriftgelehrten als die gottgeordnete Auslegungsinstanz, der man zu gehorchen hat,[9]) der Opferdienst als integrirender Bestandtheil der Gesetzeserfüllung[10]) und der Opfertempel als das Wohnhaus Gottes.[11]) Es erkennt als höchste Gebote die beiden höchsten Gebote des Judenthums, das der Gottesliebe und Nächstenliebe,[12]) als Princip der religiös-sittlichen Vollkommenheit des Menschen die Nacheiferung nach dem Vorbild Gottes an,[13]) welche zugleich das Trachten nach dem Gottesreich und nach seiner Gerechtigkeit einschliesst;[14]) es besitzt in dem als Einigungsmerkmal geltenden „Gebet des Herrn"[15]) eine Gebetsformel, welche die wesentlichen Punkte der damaligen wie der heutigen jüdischen Weltanschauung umspannt, aber mit keiner Sylbe über dieselbe hinausweist.

Orthodox-pharisäisch ist ferner seine Lehre vom Lohn der guten Werke und von dem Verhältniss des himmlischen und irdischen Lohns;[16])

[1]) Matth. 11, 29. [2]) Mark. 12, 26 u. 29. [3]) Luk. 10, 26. [4]) Matth. 5, 19. [5]) Luk. 16, 17. [6]) Matth. 23, 23. [7]) Matth. 5, 18—19. [8]) Matth. 19, 17; Off. Joh. 2, 9 u. 14 u. 20—26; 3, 9. [9]) Matth. 23, 2—3. [10]) Matth. 5, 23; 8, 4. [11]) Matth. 23, 21; Mark. 11, 17; Luk. 2, 49. [12]) Luk. 10, 25—28. [13]) Matth. 5, 48 (vgl. 3. Mos. 19, 2 u. 11, 44). [14]) Luk. 12, 31. [15]) Matth. 6, 9—13. [16]) Matth. 6, 1—6 u. 16—18; Luk. 14, 12—14.

immer wird die Aussicht auf Lohn unbefangen als Beweggrund der Gerechtigkeit und des Martyriums hingestellt,[1]) mag es sich um Tafelfreuden, Ehrenplätze und Ehrenämter im Jenseits als Lohn der Nachfolge Christi[2]) oder um das Schauen Gottes als Lohn der Herzensreinheit[3]) handeln. Beruht doch die specifische Bedeutung des Evangeliums Jesu für das religiös-sittliche Bewusstsein ausschliesslich auf der verstärkten Motivationskraft des in unmittelbare Nähe gerückten himmlischen Lohnes, durch welche die Busse und Umkehr zur Gerechtigkeit zu einer dringlichen Forderung der einfachsten egoistischen Klugheitsmoral gemacht wird;[4]) denn der Lohn ist nicht bloss proportional dem Verdienst, sondern gross, überströmend, hundertfältig und ewig,[5]) so dass es baare Unvernunft wäre, die Gelegenheit zu seiner Erlangung von sich zu weisen, und der Entschluss zur Uebernahme der allerdings lästigen Gerechtigkeit nicht einmal schwer genannt werden kann.[6])

Ebenso orthodox-pharisäisch ist die Werthschätzung des Betens und Fastens als eines Mittels zur Abstreifung der Ungerechtigkeit,[7]) und die Lehre vom Gottesreich, nur dass die Grenzen zwischen dem diesseitigen und jenseitigen Vollendungsreich noch unklarer durch einander schwimmen als im Pharisäismus, und nach dem Vorgang der Essäer das erwartete „Kommen" des Reiches sofort auf das jenseitige Vollendungsreich[8]) bezogen wird.*) Das Gottesreich als werdendes besteht natürlich schon jetzt, es ist die jüdische Theokratie selbst, freilich nur im Sinne des wahren Zions, also mit Ausscheidung der beim Gericht nicht bestehenden Elemente gedacht; das gegenwärtige Gottesreich ist also eigentlich nur die wahre Gemeinde der Gerechten, die echte Gemeinde der Heiligen, die ideale jüdische Religionsgemeinschaft,[9]) welche zugleich als ideale Anticipation des

[1]) Matth. 5, 12 u. 46; 7, 2; 10, 41—42; 25, 31—34 u. 41 u. 46; Mark. 9, 41—42; Luk. 6, 20—23 u. 35; 18, 29—30. [2]) Luk. 18, 28—30; Matth. 19, 27—28. [3]) Matth. 5, 8 u. 12 (vgl. Ps. 17, 15). [4]) Matth. 7, 24—27; 13, 44—46; 25, 2 u. 4. [5]) Matth. 5, 12; 19, 29; Luk. 6, 23 u. 35 u. 38. [6]) Matth. 11, 30. [7]) Matth. 17, 21. [8]) Matth. 7, 21—23; 25, 34. [9]) Luk. 17, 21.

*) Als dem Judenchristenthum längere Zeit nach dem Tode Jesu auch einige gebildetere Elemente sich zuwandten, da trat auch sofort wieder die Unterscheidung zwischen dem irdischen und jenseitigen Vollendungsreich, dem Messiasreich und dem eigentlichen Gottesreich hervor, und wurde von der Offenbarung Johannis (20, 2—10) die Dauer des ersteren auf die runde Zahl eines Jahrtausends angenommen.

künftigen Vollendungsreiches gedacht werden kann, also auch mit dem Glauben an die Realität des letzteren steht und fällt und aus dem Evangelium von dessen Nähe die Kraft zur Selbstbehauptung und Ausbreitung schöpft.[1]) Man muss das Gottesreich als ideal-anticipirtes willig in sich aufnehmen, um in das Gottesreich als reales jenseitiges Vollendungsreich hineinzukommen;[2]) dass man das Gottesreich als ideal-anticipirtes in sein Inneres aufgenommen hat, muss man dadurch bekunden, dass man sein Leben als Anticipation der Zustände des jenseitigen Gottesreiches einrichtet, anstatt es von weltlichen Interessen und Rücksichten bestimmen zu lassen. Da das jenseitige Gottesreich wesentlich als Wiederkehr des durch die Sünde verwirkten Paradieses gedacht ist, so muss auch der auf die Sünde gesetzte Fluch der Arbeit in demselben aufhören, ebenso wie die aus dem Besitz folgende sociale Ungleichheit und die geschlechtliche Bethätigung; Familie, Staat und Gesellschaft verlieren für das jenseitige, also auch schon für das diesseitige Gottesreich jede Bedeutung.

Hier ist nun der Punkt, wo das Judenchristenthum mit dem Essäismus auf gleichem Boden steht, wenngleich es als plebejisches Evangelium noch weit radikaler als dieser ist. Das Bewusstsein, in der Endzeit, dicht vor Beginn des Gottesreiches zu stehen, wandelt alle socialen Verhältnisse in dem Maasse um, dass das Gesetz und die Tradition in ihrer bisherigen, auf die Fortdauer der Welt berechneten Gestalt nicht mehr ausreichen, sondern mit Rücksicht auf die unmittelbare Vorbereitung zum Weltuntergang der Ergänzung und Vervollständigung bedürfen. Diese Vervollständigung oder Erfüllung des Gesetzes[3]) hatte der Essäismus vorgezeichnet, und das Judenchristenthum hat nur nöthig, dieselbe zu übernehmen mit Weglassung der für die *misera plebs* nicht passenden Reinheitsvorschriften und der angesichts des ganz nahen Weltendes überflüssigen Ordensorganisation; es stützt diese Vervollständigung des Gesetzes im Gegensatz zu den pharisäischen Zusätzen von Menschenhand auf die Autorität des Propheten von Nazareth,[4]) der wie jeder echte Prophet Gottes Wort verkündet hat. Diese Vervollständigung des Gesetzes ist nichts weniger als eine Aufhebung desselben, sondern eine hinzukommende Verschärfung desselben, wie sie theils dem von der äusseren Werk-

[1]) Matth. 13, 24—33. [2]) Mark. 10, 15. [3]) Matth. 5, 17. [4]) „Ich aber sage euch" Matth. 5, 22 u. 28 u. 32 u. 34 u. 39 u. 44.

gerechtigkeit zur inneren Gesinnungsgerechtigkeit fortgeschrittenen religiösen Bewusstsein des Judenthums,[1]) theils den besonderen in demselben hervorgetretenen Anschauungen über sanftmüthiges Erdulden des Unrechtes[2]) über Eid,[3]) Ehe und Ehelosigkeit[4]) entspricht. Alles dies ist theils hillelitisch, theils essäisch, theils hillelitisch und essäisch zugleich, theils sogar essäisch und pharisäisch zugleich, wie die vorhergehende Darstellung erkennen lässt.

Essäisch ist die Auflösung der Familie, die Lossagung der Frommen von derselben, welche als erste Vorbedingung für die Erbung des ewigen Lebens hingestellt wird;[5]) nicht einmal zum Abschiednehmen oder Begraben der Eltern soll man sich die Zeit gönnen[6]) und darf sich um die daraus entstehende Familienzwietracht nicht kümmern.[7]) Essäisch ist auch die zweite Bedingung für den Eintritt ins Gottesreich, dass man allem, was man hat, absagt, sich jedes Eigenthums entäussert,[8]) natürlich zu Gunsten der Gemeinde, beziehungsweise vor Organisation derselben zu Gunsten der armen Juden schlechthin,[9]) aus welchen die Gemeinde selbst sich konstituiren muss; essäisch ist der hieraus erwachsende Kommunismus der judenchristlichen Gemeinden,[10]) und die Strenge, mit welcher ein Verstoss gegen die Darbringung des gesammten Eigenthums vom Gemeindebewusstsein geahndet wurde.[11]) Essäisch und judenchristlich zugleich ist der Gedanke, dass jedes Privateigenthum Diebstahl sei, ein todeswürdiges Verbrechen an dem Recht der Gesammtheit auf Gütergemeinschaft,[12]) dass der Mehrbesitz an Gütern über den Durchschnitt hinaus, d. h. der Reichthum, eine Schuld gegen die Armen involvire, welche *eo ipso* von der Seligkeit ausschliesse und durch die Qualen der Hölle gebüsst werden müsse,[13]) wogegen die ausgleichende göttliche Gerechtigkeit den Armen die hienieden erlittenen Uebel durch die Tröstungen des Jenseits vergütet.[14]) So führt der plebejische Kommunismus zur Apotheose des Pauperismus nicht minder wie zur Verdammung des Individualeigenthums. „Selig die Armen und Hungernden, wehe den Reichen und Satten!"[15]) — Das ist der Grundton des Juden-

[1]) Matth. 5, 28. [2]) Matth. 5, 39—41. [3]) Matth. 5, 34—37; 23, 16—22. [4]) Matth, 5, 32; 19, 10—12. [5]) Matth. 19, 29; Luk. 14, 26. [6]) Luk. 9, 59—62. [7]) Matth. 10, 34—36; Luk. 14, 26. [8]) Luk. 14, 33. [9]) Matth. 19, 16—22. [10]) Ap.-Gesch. 2, 44—45. [11]) Ap.-Gesch. 5, 1—10. [12]) Ap.-Gesch. 5, 5 u. 10. [13]) Matth. 19, 23—24; Luk. 16, 25; Jak. 5, 1—3. [14]) Luk. 16, 25. [15]) Luk. 6, 20—21 u. 24 bis 25.

christenthums wie des Essäismus, und dem entsprechen die Grundsätze in Bezug auf Kleidung, Nahrung und Geschenkannahme, welche die judenchristlichen Wanderprediger beobachteten.[1] Essäisch ist die Verachtung der Edelmetalle und des Geldes,[2] insbesondere der heidnischen Münzen, welche als Mammon der Ungerechtigkeit und als weltlicher Tand den weltlichen Fürsten angehören und deshalb von den weltverachtenden Frommen willig weggegeben werden,[3] obwohl eine Verpflichtung zur Steuerzahlung nicht anerkannt werden kann;[4] essäisch ist insbesondere der Abscheu gegen Handel- und Wechselkram, wie er sich in der Auflehnung gegen die Wechseltische im Tempel ausspricht.[5]

Was aber über den essäischen Standpunkt hinausgeht und dem emsigen Fleiss der Essäer entschieden widerspricht, ist die Verachtung der Arbeit, welche aus der Apotheose des Pauperismus und dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes entspringt; die Essäer bearbeiteten gemeinsam im Schweisse ihres Angesichts ihre Güter, die Judenchristen verkauften sie und brachten das erlöste Geld gemeinsam durch.[6] Diese Erscheinung ist ganz natürlich und kehrt überall wieder, wo das Weltende auf einen nahen Termin erwartet wird; im Wartesalon zum Abgang des Zuges in die Ewigkeit hätte das Arbeiten in volkswirthschaftlicher Bedeutung des Wortes schlechterdings keinen Sinn mehr. Die Arbeit sorgt für den folgenden Tag; dies ist ebenso verwerflich wie nutzlos, — verwerflich, weil es von weltlichem Sinne und sträflichem kleingläubigem Misstrauen in Gottes Vatergüte zeugt, — nutzlos, weil der Mensch gegen Gottes Willen doch mit aller Mühe nicht das Geringste an dem bestehenden Weltzustand ändern kann, während dem kindlich Vertrauenden Gott alles Nöthige gewährt, noch ehe er darum bittet, und dem nach dem Gottesreich Trachtenden alles von selber zufällt.[7] Wo die Früchte des Feldes und die Fische des Meeres nicht willig sich darbieten, da soll nicht die Arbeit, sondern entweder die Inanspruchnahme fremder Gastfreundschaft,[8] oder in Ermangelung solcher das Wunder aushelfen;[9] wer nur Glauben hat, und sei es nicht mehr als ein Senfkorn, dem steht die Wunderkraft zu Gebote,[10] welche zum Zweck der Speisung der Frommen die nöthigen Nahrungsmittel

[1]) Matth. 10, 7—10. [2]) Matth. 10, 8—9. [3]) Matth. 22, 17—22. [4]) Matth. 17, 25—26. [5]) Matth. 21, 12—13. [6]) Ap.-Gesch. 2, 45; 4, 34—35. [7]) Matth. 6, 8 u. 24—34; 7, 7—11. [8]) Matth. 10, 10. [9]) Matth. 14, 15—21; 15, 32—38; 17, 27; Luk. 5, 4—10; Joh. 2, 7—10. [10]) Matth. 17, 20; Mark. 9, 23; 11, 24; Joh. 14, 12.

herbeischafft.[1]) Ebenso sehr steht es zu der essäischen Achtung vor dem Eigenthum in Gegensatz, dass das Judenchristenthum den Mammon der Ungerechtigkeit, gleichviel wessen Eigenthum er ist, als willkommenes Mittel betrachtet, um mit demselben, wenn auch nicht dem irdischen, so doch dem transcendenten Egoismus zu huldigen[2]) und im Dienste transcendenter Zwecke gradezu die Möglichkeit eines ungerechten Verhaltens in Bezug auf den Mammon der Ungerechtigkeit leugnet. Die Arbeitsscheu und die Missachtung fremden Eigenthums[3]) sind die unerfreulichsten Auswüchse der eschatologischen Schwärmerei des Judenchristenthums, welche allein genügen mussten, die entschiedene Antipathie der gebildeten Juden gegen dasselbe zu wecken.

Uebereinstimmend mit dem Essäismus ist der Werth, der auf die Wiedererweckung des lange Jahrhunderte hindurch erloschenen Prophetenthums mit seiner Weissagungs- und Wunderkraft gelegt wird, und die Stärke des Glaubens, welche überall die Bethätigung dieser neu errungenen Gaben des heiligen Geistes erkennt. Im Judenchristenthum wurden ebenso wie im Essäismus die meisten Krankheiten als Besessenheit betrachtet und mit Exorcismen behandelt, zum Theil auch durch blosses Handauflegen oder Berühren, welches ein Ueberströmen der Kraft des heiligen Geistes auf den Kranken bewirkt,[4]) zum Theil endlich mit Salben und Heilmitteln, die freilich mit Gebet und Opfer kombinirt werden müssen, um wirksam zu werden. Uebereinstimmend mit dem Essäismus hat ferner das Judenchristenthum neben den eigentlichen Sakramenten der Beschneidung und des Passahmahls die Taufe als Symbol der Herzensreinigung und Busse und das regelmässige Liebesmahl der Brüder[5]) als Symbol der brüderlichen Liebesgemeinschaft. Die Taufe war von Jesus weder ausgeübt noch angeordnet;[6]) das essäische Vorbild und die Autorität Johannes des Täufers genügten für sich allein, ihr Geltung zu verschaffen. Jedenfalls galt dieselbe in dem vorpaulinischen Judenchristenthum für die bei Jesu Tode schon zur Jüngergemeinde gehörigen nicht für obligatorisch, und grössere Wichtigkeit erlangte diese Ceremonie für das Judenchristenthum erst dadurch, dass Paulus

[1]) Matth. 16, 8—10. [2]) Luk. 16, 1—9. [3]) Matth. 8, 30—32. [4]) Mark. 5, 30; 16, 18. [5]) Vgl. 1. Kor. 11, 20—22. [6]) Die Stelle Matth. 28, 19 ist anerkanntermaassen ein späterer heidenchristlicher Zusatz, der sogar erst dem auferstandenen Christus in den Mund gelegt wird; ebenso kündigt der bei Mark. und Luk. fehlende Zusatz Matth. 21, 43 sich deutlich als nachträgliche Prophezeiung *ex eventu* an.

die jüdische Proselytentaufe, welche bei Uebertritten zum Judenthum nach Justins Bericht neben der Beschneidung damals vielfach zur Anwendung kam, durch Hinzufügung des Namens Jesu Christi[1]) zu einer die Beschneidung entbehrlich machenden Aufnahmeceremonie in die Christusgemeinde umprägte. So verschmolz das essäische Busssymbol mit dem Sakrament der Aufnahme in die Religionsgemeinschaft und trat im Heidenchristenthum ganz an dessen Stelle; ebenso verschmolz das tägliche essäische Liebesmahl der Judenchristen nach der Tempelzerstörung mit dem Sakrament des Passahmahls[2]) und trat im Heidenchristenthum ganz an dessen Stelle.[3]) Als nämlich mit der Zerstörung des Opfertempels die Juden aller Richtungen ausser Stande waren, das Passahlamm zu opfern, begnügten sie sich mit dem Opferbrot und dem Opferwein als sakramentalem Passahmahl, wodurch dasselbe den täglichen Liebesmahlzeiten ähnlich wurde; erst hierdurch ist die nachträgliche Bemühung entstanden, die Einsetzung des judenchristlichen Liebesmahls durch den Herrn und Meister auf die Passahmahlzeit vor der Hinrichtung zu verlegen, eine Bemühung, die ihren künstlichen Charakter durch das Gewebe von Widersprüchen verräth, in welche sie sich verwickelt.*) Die Einsetzung des Liebesmahls durch Jesus kann also, wenn irgend welche, nur die geschichtliche Bedeutung haben, dass er das stets von ihm und den Jüngern geübte essäische Liebesmahl zugleich mit der Bedeutung eines Erinnerungsmahles an seine Person für die Zeit zwischen seinem Tode und seiner Wiederkehr bekleidete.

Das Judenchristenthum setzt sich also aus allgemein jüdischen, sadducäischen, hillelitischen, asketisch-pharisäischen und essäischen Bestandtheilen zusammen, und geht wesentlich nur in der Arbeitsscheu über die eschatologische Färbung des Essäismus hinaus; indem es auf die essäische Geheimlehre, übertriebene Reinheit, Absonderung und Ordensorganisation verzichtet und darauf ausgeht, das ganze

[1]) Ap.-Gesch. 2, 38. [2]) Off. 5, 6 u. 12; 13, 8 u. s. w. [3]) 1. Kor. 5, 7.

*) Jesus soll das Passahlamm an dem Abend des 14ten Nisan (am Rüsttag des Festtages der ungesäuerten Brote Luk. 22, 7) gegessen haben, an welchem er aber bereits gekreuzigt war; er lässt das Festmahl rüsten um des Opferlammes willen, während doch die überlieferten Einsetzungsworte das Bild des Opferlammes gar nicht verwerthen, sondern nur von Wein und Brot reden. Das Johannesevangelium erzählt weder die Einsetzung des Abendmahles, noch enthält es irgend welche Beziehung auf dieselbe (Joh. 6, 53—56 redet nicht von Leib, sondern von Fleisch).

Israel ohne Rest für seine Auffassung des Judenthums zu gewinnen, steht es dem orthodoxen Pharisäismus und dem mittleren Durchschnitt der verschiedenen jüdischen Richtungen sogar entschieden näher als der Essäismus. In Bezug auf das religiöse Princip des Judenthums, die Heteronomie oder die Herrschaft des geoffenbarten Gesetzes, stimmt es mit allen vorgenannten Richtungen desselben vollkommen überein, und ebenso ist es gleich jenen national-jüdisch im strengsten Sinne des Wortes, d. h. es kennt das Gottesreich nur als national-jüdische Theokratie, der Proselyten sich allerdings durch die jüdische Naturalisation anschliessen können.

Jesus selbst betrachtete seine Mission als beschränkt auf die Kinder Israel,[1]) wenngleich er die jüdischen Proselyten nicht vom Gottesreich ausschliesst;[2]) aber er tadelt die Proselytenmacherei der Pharisäer[3]) und verbietet den Jüngern, auch nur zu den halbjüdischen Samaritern zu gehen, da sie bis zum Weltende kaum mit den israelitischen Städten zu Ende kommen würden.[4]) Er lässt allenfalls gläubigen Heiden seine Heilkraft zu Gute kommen, aber er denkt nicht daran, sie in seine Jüngergemeinde aufzunehmen.[5]) Es war alles mögliche, dass das Judenchristenthum sich über das Vorurtheil gegen die Berührung mit den unreinen Elementen des jüdischen Volkes selbst hinwegsetzte; aber das Vorurtheil gegen die Berührung mit der Unreinheit der Heiden[6]) auch noch aus sich selbst zu überwinden, dazu fehlten ihm alle Stützpunkte. Als die heidenchristliche Mission bereits bedeutende Erfolge erzielt hatte, musste auch das Judenchristenthum sich soweit vor dem Erfolge beugen, dass es diese Heidenchristen wie eine Art jüdischer Halbproselyten ansah, die zwar durch den Glauben an denselben Messias mit ihnen vereint waren, doch immer nur Juden dritter Klasse blieben, auch wenn sie die wichtigsten Gesetzesbestimmungen (wie sie für Proselyten des Thores galten) inne hielten;[7]) aber diese Juden dritter Klasse blieben doch immer soweit unrein, dass die Judenchristen ihnen die Tischgemeinschaft verweigerten, worin Paulus natürlich Inkonsequenz und Heuchelei fand.[8])

Während das Verhältniss von Judenchristenthum und Heidenchristenthum durch eine Reihe von Streitigkeiten und zum Theil

[1]) Matth. 15, 24 u. 26. [2]) Matth. 8, 11. [3]) Matth. 23, 15. [4]) Matth. 10, 5–6 u. 23. [5]) Matth. 15, 27—28; 8, 10 u. 13. [6]) Ap.-Gesch. 10, 28; 11, 3. [7]) Ap.-Gesch. 15, 19—21 u. 28—29. [8]) Gal. 2, 10—14.

harten Konflikten bezeichnet ist,[1]) bei welchen die gegenseitigen Vorwürfe nicht gespart wurden,[2]) wurden die Judenchristen von den übrigen Juden nach Beilegung der ersten Differenzen durchaus als Juden mit einigen besonderen, die Principien des Judenthums nicht berührenden Ansichten und Gewohnheiten angesehen. Zu Anfang zwar machte die sadducäische Priesterpartei, welcher alle eschatologische Schwärmereien zuwider waren, am meisten aber eine, welche den messianischen König der israelitischen Theokratie zum schmachvoll hingerichteten Verbrecher herabwürdigte, einige Versuche, die Anhänger des gekreuzigten Propheten zu verfolgen;*) aber nachdem diese erste Nachwirkung der Hinrichtung Jesu vorüber war, blieb das Verhältniss zwischen Juden und Judenchristen so lange ungetrübt, bis der wachsende heidenchristliche Einfluss es durchsetzte, dass die Heidenchristen von den Judenchristen für rein genug befunden wurden, um sich zu gemeinsamem Liebesmahl zu vereinigen; da erst fingen die Judenchristen an, den übrigen Juden als verunreinigt durch ihren heidenchristlichen Umgang zu gelten, und die Spannung wuchs in dem Maasse, als die Annäherung zwischen Judenchristen und Heidenchristen enger wurde. Hätte nicht Paulus das Heidenchristenthum erfunden, so würde späteren Zeiten niemals der Gedanke in den Sinn gekommen sein, dass das Judenchristenthum etwas anderes als nationaljüdische Gesetzesreligion mit verstärkter messianischer Erwartung und mit bestimmter Beziehung dieser messianischen Erwartung auf die Persönlichkeit eines bei Lebzeiten verkannten und getödteten Propheten gewesen sei.

So bestätigt die nähere Betrachtung des Judenchristenthums die an die Spitze gestellte Charakteristik desselben: es ist die Gesetzesreligion mit der Hoffnung, die bisher verfehlte Gerechtigkeit mit Hilfe des Evangeliums (d. h. durch die verstärkte Motivationskraft der nahe gerückten jenseitigen Belohnung und Bestrafung) zu erlangen. Der Mosaismus war von der Fiktion ausgegangen, dass die geoffenbarte monotheistische Heteronomie ausreichen müsse, um jeden nicht rettungslos Gottlosen zur Gerechtigkeit zu führen; das Judenthum hatte an

[1]) Ap.-Gesch. 15, 39. [2]) Gal. 2, 13.

*) In der Apostelgeschichte (5, 17 fg.) dürften diese Verfolgungen wohl tendenziös übertrieben sein, um der Bekehrung des Saulus zum Relief zu dienen, während thatsächlich die mildere Auffassung des Pharisäers Gamaliel den Sieg über die sadducäischen Velleïtäten davongetragen hatte (Ap.-Gesch. 5, 34—40).

deren Stelle die andere Fiktion gesetzt, das auf gradem Wege Unerreichbare durch ein künstliches System kombinirter Hilfsmittel zu gewinnen, durch dessen wachsende Komplikation die Unerreichbarkeit des Zieles nur immer klarer vor Augen gestellt wurde; das Judenchristenthum endlich setzt an die Stelle dieser schlechten und unzulänglichen Gerechtigkeit des orthodoxjüdischen Systems[1]) eine dritte Fiktion, nämlich die, dass der Glaube an das Evangelium von der Nähe des Reiches ausreiche, die bisher vergebens erstrebte Gerechtigkeit wirklich zu gewinnen, die Sinnesumwandlung von der Ungerechtigkeit zur Gerechtigkeit zu vollziehen. Wer das Evangelium angenommen hat und nicht so ganz vernunftentblösst ist, der aus ihm folgenden Sinnesumwandlung zu widerstreben, der sinnt und thut von da an nur noch Werke der Gerechtigkeit; um Sündenvergebung kann es sich für einen solchen nur in Bezug auf die vor der Annahme des Evangeliums begangenen Sünden handeln. Diese Fiktion zerschellt nun aber ebenso wie die beiden vorhergehenden an der harten Wirklichkeit und den von dieser aufgenöthigten Erfahrungen; sie konnte höchstens so lange vorhalten, als die ständige Jüngergemeinde noch wenig Köpfe betrug und vom Meister persönlich geleitet wurde, musste aber nach dessen Tode nothwendig in ihrer Unhaltbarkeit erkannt werden.

Es stellte sich also die Aufgabe heraus, die trotz der Annahme des Evangeliums durch gesetzwidrige Handlungen oder Gedankensünden gestörte Gerechtigkeit zurück zu erlangen, und mit dieser Aufgabe war sofort auch die Nöthigung gegeben, auf die im pharisäischen System gegebenen Hilfsmittel zur Rechtfertigung zurückzugreifen, Busse, Liebeswerke und stellvertretende Gerechtigkeit. Da aber diese Hilfsmittel in der pharisäischen Form der Anwendung für unzulänglich erklärt waren, so fiel der Schwerpunkt der Rechtfertigung in die stellvertretende Gerechtigkeit des zeitgenössischen vollendeten Gerechten,*) des Propheten von Nazareth, der wie jeder echte Prophet

[1]) Matth. 5, 20; 15, 14.

*) Es sei hier nochmals daran erinnert, dass ein vollendeter Gerechter nach jüdischer Auffassung keineswegs ein sündloser Mensch ist, sondern sich durch leichte Sünden und schwere Büssungen zur Gerechtigkeit hindurchringt; so hatte auch Jesus nach judenchristlicher Auffassung bei der Taufe seine Sünden bekannt und durch Beten und Fasten in der Wüste sich von denselben vollkommen gereinigt.

wirksame Fürbitte bei Gott einzulegen berechtigt und befähigt war, und der die Wirksamkeit seiner Fürbitte beim Vater durch zahlreiche Heilwunder erwiesen hatte; denn da jede Krankheit Strafleiden für bestimmte Sünden ist, darf jedes Heilwunder, oder jede Aufhebung solches Strafleidens als sicheres Symptom für die erfolgte Vergebung der betreffenden Sünden angesehen werden.[1]) Zu dieser schon bei Lebzeiten des Meisters erwiesenen Macht der Fürbitte war nun noch sein unverschuldetes Leiden und Sterben gekommen, sein für die Idee des Evangeliums willig übernommenes Martyrium; es vereinigte sich also die Macht des stellvertretenden Leidens und Sterbens[2]) und der stellvertretenden Gerechtigkeit des Verstorbenen mit der wirksamen Fürbitte des auferstandenen und gen Himmel gefahrenen Propheten.

Um von diesen dreien für die eigene Rechtfertigung Nutzen zu ziehen, musste man natürlich entweder Jude sein oder werden, und zweitens dem Meister persönlich nahe gestanden haben, oder doch versuchen, dem Auferstandenen in Glauben und Liebe persönlich nahe zu treten; denn wie die stellvertretenden Leistungen der Väter nur nach Maassgabe der Blutsverwandtschaft den Nachkommen zu Gute kommen, so auch die stellvertretenden Leistungen der zeitgenössischen Gerechten nur nach Maassgabe der Nähe und Innigkeit der stattgehabten persönlichen Beziehungen, unter welchen die Volksgenossenschaft die *conditio sine qua non* bleibt. Diese Auffassung mit besonderer Betonung des Martyriums oder Selbstopfers wurde in die Symbolik des essäischen Liebesmahls hineingelegt; durch das Essen und Trinken des herumgereichten Brotes und Weines wurde von den Theilnehmern der Mahlzeit symbolisch angedeutet, dass sie gewillt seien, an dem stellvertretenden Verdienst jenes Martyriums theilzunehmen, wie bei so vielen Opferhandlungen das Essen vom Opferthier die persönliche Aneignung des Opfers ausdrückt. Diese symbolische Bezugnahme auf den Märtyrer-Propheten wurde besonders wichtig nach der Tempelzerstörung, wo sie als alleiniger Ersatz für das suspendirte gesetzliche Thieropfer sich darbot und wohl zur Verbreitung des Judenchristenthums unter den an die Darbringung von Opfern noch gewöhnten, d. h. palästinensischen und alexandrinischen Juden beigetragen haben mag, während die vom Opfer bereits entwöhnten Juden der Diaspora

[1]) Mark. 2, 6—12. [2]) Mark. 10, 45.

durch diese Symbolik wie von einer abergläubischen Mystik abgestossen wurden.

Mit diesem stellvertretenden Leiden und Thun des Propheten von Nazareth hätte das Judenchristenthum sich begnügen können, aber die Abweichung vom Pharisäismus wäre dann geradezu verschwindend gewesen, und der Glaube an die Messianität Jesu bot eine zu verführerische Erweiterung zu den pharisäischen Hilfsmitteln der Rechtfertigung dar, um dieselbe unbenutzt zu lassen. Natürlich behauptete niemand, dass Jesus von seiner Geburt bis zu seinem Tode der Messias als solcher gewesen sei, oder dass er es auch nur nach seiner Auferstehung und Himmelfahrt sei; bloss das wurde behauptet, dass Jesus die zum künftigen Messias designirte menschliche Persönlichkeit sei. Dies genügte aber im Verein mit dem Glauben an das Weltrichteramt des Messias, um in der judenchristlichen Urgemeinde die Erwartung sicher zu stellen, dass der als Messias wiederkehrende Jesus es den Seinen, d. h. denjenigen, die ihm als Jesus nachgefolgt waren, gedenken und lohnen werde, so dass sie, gestützt auf ihr persönliches Verhältniss zum Richter, vom grossen Gerichtstag nichts zu fürchten hätten. Dies war nun zwar eine recht naive Auffassung, die von Jesus selbt entschieden gemissbilligt worden wäre,[1]) weil sie dem Weltrichter ein Ansehen der Person imputirte; aber gerade wegen ihrer Naivität mochte sie sich für die Bildungsstufe der Judenchristen am meisten empfehlen. Das Ansehen des Prophetenthums mochte vielleicht durch die halbtausendjährige Entwöhnung zu verblasst scheinen, um nicht die Verstärkung desselben durch die Designation zur Messianität erwünscht zu machen; das jüdische Volk des ersten Jahrhunderts war weit geneigter, an einen Messias, als an einen echten Propheten im vollen alttestamentlichen Wortsinn zu glauben.

Für Jesus selbst war seine Person eine gleichgültige Nebensache gewesen; ihm war es nur auf das Evangelium von der Nähe des Reiches angekommen, die Annahme dieses hatte er als unerlässliche Bedingung der Theilnahme am künftigen Gottesreich hingestellt,[2]) aber keineswegs den Glauben an seine Messianität,[3]) den er sich selbst nur widerwillig vom Volke hatte aufnöthigen lassen,[4]) um

[1]) Matth. 8, 21—23. [2]) Mark. 10, 15. [3]) Vgl. Matth. 12, 32. [4]) Mark. 1, 24; 3, 11; 5, 7; 8, 27—30; 10, 48—49; 11, 9—10.

nicht durch Ablehnung desselben die Wirkung des Evangeliums zu gefährden.[1]) Nach seinem Tode kehrte sich das Verhältniss um, nachdem die von Jesus erhoffte Motivationskraft des Evangeliums zur Bewirkung der vollendeten Gerechtigkeit Fiasko gemacht hatte; nun wurde alles Gewicht auf die Messianität Jesu gelegt und diese zum Centrum der judenchristlichen Missionspredigt erhoben,[2]) während der ursprüngliche Inhalt des Evangeliums von der Nähe des Reiches zur nebenherlaufenden näheren Bestimmung der messianischen Wiederkunft Jesu herabsank. Der Glaube an die Messianität Jesu führte gleichsam als beiläufigen Nebengewinn noch die Konsequenz mit sich, dass die im Essäismus nur Einzelnen durch besonders heiligen Wandel erreichbare Gnadengabe des Geistes nunmehr allen Messiasgläubigen ohne Weiteres zugänglich wurde, da ja nunmehr die messianische Zeit eingetreten schien, für welche die allgemeine Ausgiessung des Geistes von den alten Propheten in Aussicht gestellt war[3]) und von allen Richtungen des Judenthums erwartet wurde. Der Glaube an die Himmelfahrt Jesu war die nothwendige Konsequenz des Glaubens an die leibliche Auferstehung des Gestorbenen; der Glaube an die Auferstehung aber war die einzige Bedingung, unter welcher der schmachvolle Kreuzestod erträglich und mit der messianischen Wiederkunft vereinbar schien, und zugleich die Bürgschaft für die Auferstehung, beziehungsweise Verklärung aller Gerechten.[4])

Alles dies sind aber sozusagen rein personelle Zuthaten zu den sachlichen Dogmen des Judenthums, welche deren principiellen Inhalt unberührt lassen; ob der von Allen erwartete Messias nach der Meinung der Judenchristen der im Laufe der lebenden Generation wiederkehrende Prophet von Nazareth sein würde oder nicht, das konnten die übrigen Juden ruhig abwarten, ohne sich wegen dieser für sie gleichgültigen Personalfrage im Geringsten zu erhitzen.*) Wenn nach dem Absterben der lebenden Generation die Erfahrung die Unrichtigkeit des Evangeliums Johannes des Täufers konstatirt haben würde, so würde diese judenchristliche Richtung, die man nicht einmal eine Sekte innerhalb des Judenthums nennen konnte,

[1]) Mark. 14, 60—64; 15, 2. [2]) Ap.-Gesch. 2, 36. [3]) Joel 3, 1—2; Jes. 32, 15 u. s. w. [4]) Vgl. 1. Kor. 15, 12—23.

*) Dies ist der Kern der Argumente, welche von Gamaliel gegen die von den Schammaiten beabsichtigte Verfolgung der Judenchristen mit Erfolg hervorgekehrt wurden (Ap.-Gesch. 5, 34—39).

ganz von selbst erloschen sein, und wenn selbst der Glaube an die designirte Messianität des Propheten von Nazareth das empirische Dementi seines Evangeliums in kleinen Kreisen des Judenthums überlebt hätte, so würde doch auch diese wie so viele andere messianische Schwärmereien im Laufe der Geschichte spurlos wieder verschwunden sein. Das Judenchristenthum war das für die Armen und Elenden in Judäa mundrechtgemachte Judenthum, es konnte seiner Natur nach nur in den Kreisen für sich erfolgreiche Propaganda machen, welche zu arm und zu ungebildet waren, um Pharisäer sein zu können. Letzeres traf nur bei den unteren Volksschichten des Mutterlandes, nicht aber bei den Juden der Diaspora zu, wo nur die geistig geweckten, geschäftlich betriebsamen und dadurch wohlhabenderen Elemente sich behaupten konnten; darum blieb das Judenthum der Diaspora von der judenchristlichen Propagande fast unberührt, während neben den jüdischen Gemeinden überall heidenchristliche emporblühten — darum würde aber auch das Judenchristenthum nach dem Untergang des jüdischen Staates ebenso spurlos wie das Zelotenthum und der Essäismus von der Bühne der Geschichte verschwunden und im Pharisäismus aufgegangen sein, wenn nicht das Heidenchristenthum seine Reste konservirt und in sich aufgenommen hätte.

Das Judenchristenthum war an und für sich nur eine eschatologische Schwärmerei wie so viele andere, und würde wie diese nur unter den Kuriositäten der Geschichte figuriren, wenn nicht seine personellen Glaubensthatsachen (Tod und Auferstehung Jesu) für Paulus zur zufälligen Gelegenheitsursache geworden wären, um auf sie eine antijüdische neue Weltreligion zu gründen. Erst diese Thatsache eröffnete dem Judenchristenthum neben dem Wiederuntergang ins pharisäische Judenthum eine zweite Möglichkeit, das Aufgehen ins Heidenchristenthum; indem es diesen Weg beschritt, brach es mit dem Judenthum und hörte so ebenfalls auf, zu sein, was es war, nämlich Judenchristenthum. Es war also eine in jeder Hinsicht lebensunfähige, weil ausschliesslich auf eine unhaltbare eschatologische Schwärmerei gebaute Episode des Judenthums, die erst dadurch nachträglich eine geschichtliche Bedeutung gewonnen hat, dass sie dem ohnehin jüdisch genug gefärbten Heidenchristenthum beim Aufgehen in dasselbe eine noch stärkere jüdische Färbung verlieh.

Für die Entwickelung des religiösen Bewusstseins aber hat die judenchristliche Episode in der Geschichte des Judenthums noch die

unmittelbare Bedeutung, dass mit der Tragweite des Moralprincips des transcendenten Egoismus hier der letzte Versuch gemacht wurde. Der transcendente Eudämonismus hatte schon in der ägyptischen Religion seine Kraft erprobt, aber hier noch in der schattenhaften Gestalt einer leiblosen Seelenfortdauer in den ätherischen Lichtregionen jenseits der Sterne; er hatte dann eine handfestere Gestalt angenommen in dem parsischen Glauben an die nach Jahrtausenden erfolgende Auferstehung des Fleisches, und war in dieser Gestalt ins jüdische System aufgenommen. Nachdem beide Formen sich als unzulänglich erwiesen hatten, musste der Versuch einmal unternommen werden, durch unmittelbare Nähe der jenseitigen Belohnung und Bestrafung dem transcendent-egoistischen Moralprincip den denkbar höchsten Grad von Motivationskraft zu verleihen; wenn auch dieser Versuch scheiterte, so war es *ad oculos* demonstrirt, dass die Hoffnung, durch dieses Moralprincip zum Ziele zu gelangen, vergeblich war. Dieser Beweis ist von der Geschichte mit möglichster Beschleunigung geführt; er liegt in der Konstruktion einer fortlaufenden Vermittelung der Sündenvergebung durch die Zugehörigkeit zur Messiasgemeinde. Für das Judenthum und die Gesetzesreligion überhaupt ist damit der Nachweis geliefert, dass der transscendente Egoismus in seiner schärfsten Anspannung durch die eschatologische Schwärmerei ebenso wenig im Stande ist, ausreichendes Motiv der Gesetzesgemässheit des Willens zu sein, wie der transcendente Egoismus im pharisäischen Judenthum oder der irdische Egoismus im Mosaismus es vermocht hatte; mit anderen Worten: es ist gezeigt, dass der egoistische Eudämonismus in jeder Gestalt unfähig ist, die psychologische Bürgschaft für die Verwirklichung der religiös-sittlichen Heteronomie zu leisten, woraus zu entnehmen ist, dass er erst recht unfähig dazu sein muss, auf eigenen Füssen zu stehen und ein für sich allein ausreichendes religiös-ethisches Princip zu bilden, wie der moderne Spiritismus es behauptet.*) —

Nach dem Untergange des jüdischen Staatswesens und der Zerstörung des Tempels hörte das Judenthum auf, den Opferkultus zu pflegen, und suchte denselben, wie schon oben erwähnt, durch ver-

*) Ueber die Lehre Jesu und das Judenchristenthum vergleiche: Bernhard Weiss, Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments Theil I—II § 9—49.

stärkten Gebetsdienst und vermehrtes Gesetzesstudium zu ersetzen. Mit dem Opferkultus erloschen die Funktionen des levitischen Priesterthums und damit dieses selbst; die Schriftgelehrten, welche von der Mitte des zweiten Jahrhunderts an den Titel Rabbi führten, traten als Prediger an die Stelle der Priester, mit denen sie schon so lange konkurrirt hatten. Mit dem jüdischen Staatswesen hörte auch die jüdische Politik auf; mit der jüdischen Politik und der levitischen Priesteraristokratie verschwand der Sadducäismus. Ebenso verlor das Zelotenthum seinen Boden, da bei der Zerstreuung der Juden durch die ganze damals bekannte Welt jede strategische Basis zu Aufstandsversuchen fehlte. Der Essäismus war wegen der erschwerten Aufnahme immer eine an Zahl nicht grosse Partei gewesen; er ging ebenso wie das Judenchristenthum allmählich im Heidenchristenthum auf. Was vom Judenthum übrig blieb, war ausschliesslich der geschäftlich betriebsame intelligente Kern des Volkes, der ohne Rest dem Pharisäismus anhing: darum repräsentirt vom zweiten Jahrhundert an der Pharisäismus allein das Judenthum.

Durch den Gegensatz gegen das Heidenchristenthum, welches die jüdischen Grundideen des Monotheismus und der Gottes- und Nächstenliebe abgelöst vom mosaischen Gesetz ausbreitete, fand das Judenthum sich bewogen, seinen nationalen und nomokratischen Standpunkt um so schärfer zu betonen, und in dem Maasse, als der Gegensatz zwischen beiden monotheistischen Religionen sich verschärfte, suchte das Judenthum mehr und mehr solche Bestandtheile seiner religiösen Weltanschauung von sich auszuscheiden und abzustossen, welche im Christenthum einen hervorragenden Platz eingenommen hatten. Dies waren besonders die beiden wichtigsten mittlerischen Hypostasen: das Wort und der Geist, welche vom Christenthum allmählich zur zweiten und dritten Person in der Gottheit erhoben wurden. Die Lehre vom Memra oder Logos verschwindet vollständig, die vom heiligen Geist tritt ganz in den Hintergrund und verliert jede praktische Bedeutung in einer Zeit, welche von ihrer eigenen Geistverlassenheit doch nicht ohne Gefühl war; an Stelle des Memra treten Thora und Schechina, an Stelle des Geistes die Bath Kol oder Offenbarungsstimme.

Die Thora ist das Wort Gottes in seiner konkreten Gestalt, vor der Welt geschaffen, der Plan, welchen der Werkmeister vor Ausführung des Werkes entworfen hat, zugleich der Zweck der Welt-

schöpfung, insofern die Menschen nur zur Erfüllung der Thora und die Welt nur als Schauplatz dieser Erfüllung geschaffen sind; die Thora ist die Tochter Jahos, (wie Vatsch, das Wort, die Tochter Brahmas), zu welcher er in einem Liebesverhältniss steht. Die Thora ist das Band der Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen, und sein Verhalten zu den Menschen lediglich durch das Verhalten der Menschen zur Thora bestimmt; Gottes Wille geschieht so weit, als die Thora erfüllt wird, Gottes Reich reicht so weit, als die Thora studirt und geübt wird. Die Thora ist die konkrete Gestalt, in welcher das Wort Gottes, der Logos, zu den Menschen gelangt und durch Einzug in ihren Geist und ihr Herz ihnen immanent geworden ist; in der Offenbarung der Thora liegt alle Wahrheit und Weisheit beschlossen, sie ist das einzige geistige Band oder Vermittelungsglied zwischen Gott und Mensch. Das sinnliche Band oder Vermittelungsglied hingegen ist die Schechina Jahos, die Herablassung seiner Herrlichkeit auf die Erde, die Herabsenkung seines Lichtglanzes, welche jeden ihm geweihten heiligen Ort durchdringt und das Gefühl göttlicher Freude und Sättigung in die Herzen der in seinem Namen versammelten Frommen giesst. Die Offenbarungsstimme endlich ist eine vereinzelte sinnliche Kundgebung des heiligen Geistes, welche an die Stelle seiner dauernden und völligen Immanenz tritt, ein nur selten in besonders dringlichen Fällen eintretendes Himmelsorakel, der letzte verdünnteste Rest der früher in stetiger Fülle besessenen Inspiration.

Der lebendige Geist, mag er nun Wort oder heiliger Geist genannt werden, ist dem nachchristlichen Judenthum abhanden gekommen; in der geistentleerten Dürre talmudischer Dialektik verkümmert, wagt es mit Recht nicht mehr, denselben für sich in Anspruch zu nehmen, und überlässt ihn der christlichen Konkurrenzreligion. Die Thora, der todte Buchstabe, kann den lebendigen Geist wohl verdrängen, aber nicht ersetzen; die Schechina, die hypostasirte parsische Lichtigkeit, ist in ihrer sinnlichen Natur ein religiös werthloser Begriff. Die Thora, als einziges geistiges Bindeglied zwischen Gott und Mensch, reducirt den letzteren auf das todte Gesetz als einzigen Gegenstand des religiösen Verhältnisses, da Jaho selbst sich um so mehr in die Transcendenz seiner unnahbaren Erhabenheit und Heiligkeit zurückzog, je mehr der Christengott sich dem Menschen zum persönlichen Liebesverhältniss aufschloss; erst als die dogma-

tischen Kämpfe zwischen Judenthum und Christenthum sich erschöpft hatten und jeder Theil unbekümmert um den anderen seinen eigenen Weg ging, erst im späteren Talmudismus trat das natürliche religiöse Gefühl des Theismus wieder in sein Recht, kraft dessen die Kinder des Allerhöchsten von ihrem Vater im Himmel auch Vaterliebe erwarten durften, wie sie ihm Kindesliebe entgegenbrachten.

In den vorangehenden dogmatischen Streitigkeiten aber klammerte sich der ganze Fanatismus des Judenthums an das Dogma der abstrakten Einheit Gottes, die nicht nur nach aussen, sondern auch nach innen eine jede Vielheit und Mannigfaltigkeit ausschliessende sein sollte; die Göttlichkeit Christi und die mit ihr gesetzte Zweigötterei des Christenglaubens war der Stein des Anstosses und des Aergernisses, in welchem das Judenthum mit Recht den Rückfall in heidnischen Polytheismus, oder genauer polytheistischen Henotheismus, perhorrescirte. Die Göttlichkeit des heiligen Geistes und die mit seiner Personifikation gegebene Dreigötterei wird im Talmud nicht erwähnt; entweder muss sie also den Juden weniger aufgefallen sein, oder die fraglichen polemischen Stellen des Talmud müssen aus einer Zeit stammen, wo die Binität des Christenthums sich noch nicht zur Trinität erweitert hatte. Das Pochen auf die abstrakte Einheit Gottes verschloss dem Judenthum ebenso wie dem Islam das Verständniss für die tieferen religiösen Ideen, welche in dem internen polytheistischen Henotheismus des Christenthums nach ihrem Ausdruck rangen, und ein näheres Verhältniss zwischen Judenthum und Christenthum bahnte sich erst im 18. Jahrhundert an, als die rationalistische protestantische Aufklärung die verstandesmässige Unhaltbarkeit der Formen aufgezeigt hatte, in welchen jene tieferen Ideen ihren freilich höchst unangemessenen Ausdruck gefunden hatten.

Als das Christenthum durch den Rationalismus selbst zum unitarischen Deismus verwässert war, da hinderte freilich nichts mehr das Judenthum, ihm die Hand entgegen zu strecken, und sich selbst darauf zu besinnen, ob und in wieweit die ihm über den unitarischen Deismus hinaus noch anhaftenden individuellen Merkmale denn auch vor dem Forum des Rationalismus haltbar seien. Der Versuch Hillels, die Harmonie der vernünftigen Evidenz mit dem offenbarten jüdischen Gesetz nachzuweisen, wurde von Moses Mendelssohn erneuert, und musste zu ganz andern Ergebnissen als denen Hillels führen, weil er unter ganz anderen Kulturverhältnissen unternommen wurde. Der

jüdische Rationalismus ist nur da kühn und freisinnig, wo er seine zersetzende Schärfe gegen eine ihm fremde Autorität richtet, aber zaghaft und äusserst pietätvoll, wo er sie gegen den eigenen Besitz kehrt. Die ganze jüdische Aufklärung des letzten Jahrhunderts ist nur ein verspäteter Nachklang der vorhergehenden protestantischen Aufklärung; sie hat nichts eigenes geschaffen, sondern bloss die vom englischen, französischen und deutschen Rationalismus geschmiedeten Waffen benutzt, um für die eigene Emancipation von politischen, socialen und christlich-kirchlichen Fesseln zu kämpfen und so die Zeit einer wiederbeginnenden Herrschaft des Judenthums über die Völker vorzubereiten. Indem es aber so die protestantischen Rationalisten im Kampfe gegen ihre Gegner unterstützte, hütete es sich wohl, den zur Schau getragenen Liberalismus auch auf die Kritik seiner eigenen Autoritäten zu übertragen, die ihm ein *noli me tangere* blieben; dagegen acceptirte es als wohlverdienten Lohn die Lobeserhebungen der protestantischen Kampfgenossen über jüdische Freisinnigkeit, Vernünftigkeit und Hochherzigkeit.

Aber gleichsam unwillkürlich und unvermerkt blieb doch von der Gewohnheit rationalistischer Kritik soviel an diesen jüdischen Streitern haften, dass sie sich einer schüchternen Anwendung derselben auf die eigene Weltanschauung nicht ganz entschlagen konnten. Das Bemühen, das jüdische Religionssystem durch die Vernunft zu rechtfertigen, gestaltete sich unvermerkt zu einer nur theilweise gelungenen Rechtfertigung, welche selbstverständlich eine gewisse Verlegenheit für den ausserhalb derselben verbleibenden Theil hervorrief; liess sich auch das Moralgesetz rationalistisch begründen und mit Hilfe einiger Gewaltsamkeiten sogar einzelne Bestimmungen des Ceremonialgesetzes, so blieb doch ein grosser Theil des letzteren als vernunftlos willkürliche Heteronomie stehen. Aber der rationalistische Liberalismus des Judenthums war weit davon entfernt, aus dieser Thatsache die Konsequenz zu ziehen, mit welcher er gegenüber den irrationellen Thatsachen der ausserjüdischen Sphäre sofort bei der Hand war, die Konsequenz nämlich, dass das nicht vor der Vernunft zu Rechtfertigende abgeschafft und beseitigt werden müsse; vor dieser Konsequenz schützte ihn die nationale Pietät, und es wurde ihm diese pietätvolle Schonung erleichtert durch den Umstand, dass es sich hier nicht um theoretische Dogmen oder Fundamentalgesetze der Sittlichkeit, sondern bloss um geheiligte Sitten und Gebräuche handelte, welche den nichtjüdischen

Rationalisten als harmlose gleichgültige Aeusserlichkeiten dargestellt werden konnten.

Der jüdische Rationalist glaubt freilich nicht mehr an eine Sanktion dieser althergebrachten Sitten und Gebräuche durch göttliches Gebot, aber er befolgt sie weiter, um seinen Brüdern durch Verletzung derselben kein Aergerniss zu bereiten; an die Stelle der Heteronomie des offenbarten göttlichen Willens tritt ihm die Heteronomie der traditionellen Sitte, und indem er sich derselben willig beugt, scheint zwischen seinem Verhalten und demjenigen der jüdischen Orthodoxen kein Unterschied obzuwalten. Aber der Unterschied ist gleichwohl vorhanden; denn der jüdische Rationalist vermeidet die Verletzung des Ceremonialgesetzes nur so lange, als noch Brüder vorhanden sind, die an einer solchen Anstoss nehmen könnten, während der Orthodoxe sie schlechthin, nicht um der Menschen, sondern um Gottes willen vermeidet. Von dem Tage an, wo der letzte orthodoxe Jude sich zur rationalistischen Auffassung bekehren würde, würde kein Anlass für die weitere Beobachtung des Ceremonialgesetzes mehr angebbar sein, also dieser Theil des Gesetzes in Wegfall kommen; der Rationalismus hebt somit principiell das Ceremonialgesetz wirklich auf und tolerirt nur aus Opportunitätsrücksichten seine vorläufige weitere Beobachtung wegen der unverständigen Schwachheit der orthodoxen Brüder. Es leuchtet ein, dass bei solcher Auffassung die Ausserkraftsetzung des Ceremonialgesetzes allmählich fortschreitend sich vollziehen muss, und zwar zunächst diejenige der lästigsten und am wenigsten vor der Vernunft zu rechtfertigenden Vorschriften; zugleich ist klar, dass in den Aufklärungscentren sich zuerst rationalistische Judengemeinden zusammenfinden müssen, welche mit der Ausserkraftsetzung beginnen und in weiterem Umfange Ernst machen, dass aber von diesen Aufklärungscentren aus die rationalistische Aufklärung und Auflösung des Gesetzes ausstrahlen und um sich greifen wird. Diesen Process haben wir in Deutschland vor Augen, wo kaum noch drei Procent der Judenschaft das Gesetz in dem strengen Sinne inne halten, wie in östlichen, von der Aufklärung wenig berührten Ländern es die Mehrzahl der Juden selbst jetzt noch thut.

Nur so lange die Judenschaft eine gedrückte und mit allerlei Fesseln belastete politische und sociale Stellung einnahm, konnte dieser Druck das nationale Solidaritätsgefühl auf solcher Temperaturhöhe erhalten, um die Befolgung der nationalen Sitte in Gestalt des

überlieferten Gesetzes für jedes Mitglied der Judenschaft zur nationalen Ehrenpflicht zu machen; darum muss die Emancipation des Judenthums die specifisch jüdische Sitte, wie sie sich im Ceremonialgesetz fixirt hat, nothwendig zum Verfall führen und durch die Sitten der Völker ersetzen, unter welchen die Juden leben. Kein Beurtheiler von geschichtlichem Sinn wird erwarten, dass ein solcher Process sich schneller als in etwa drei Generationen vollzieht, und man wird über die Ungeduld derer nur lächeln können, welche die vollzogene Emancipation tadeln, weil ihre Früchte nicht schon nach Einem Menschenalter gereift sind. Kein geschichtlich denkender Jude wird sich aber auch der Wahrheit verschliessen können, dass die Emancipation nur unter der Voraussetzung eines aus ihr erfolgenden völligen Aufgebens aller nationaljüdischen Absonderung und Absonderlichkeit gewährt werden konnte, und dass es andererseits nicht im Interesse des Judenthums liegt, die geschichtliche Erfüllung dieser zweifellos berechtigten Voraussetzung zu verzögern, sondern zu beschleunigen, wenn es unliebsamen reaktionären Erregungen des Volksgeistes vorbeugen will. Man erkennt hieraus deutlich, dass der Gang der politischen Geschichte mit dem Verlauf der geistigen Entwickelungsgeschichte parallel läuft und beide vereint dem Ziele zusteuern, die in das moderne Kulturleben hereingezogenen Theile des Judenthums ihrer nationalen Sitte zu entkleiden, d. h. das Ceremonialgesetz psychologisch zu entwurzeln.

Dieser Sachverhalt berechtigt uns, dem modernen Reformjudenthum, wie es in grösseren Städten Gemeinden besitzt, eine höhere geschichtliche Bedeutung beizumessen, als es nach der bisherigen Zahl seiner Mitglieder beanspruchen könnte; es verkörpert in derselben Weise die Auflösung des Judenthums, wie der liberale Protestantismus die des Christenthums. Indem das Reformjudenthum der Gemeinde das Recht zuspricht, zu bestimmen, welche Theile des Ceremonialgesetzes sie ausser Kraft setzen und welche sie vorläufig bis zu einem etwaigen neuen Beschluss noch beobachten wolle, bricht es mit dem Princip der Heteronomie; es glaubt freilich, dasselbe inhaltlich auf sein rechtes Maass zurückzuführen, aber thatsächlich vernichtet es das Princip als solches, und damit die Basis, auf welcher das Judenthum als Gesetzesreligion ruht. Denn das Princip der Heteronomie besagt, dass das geoffenbarte Gesetz verbindlich sei, nicht wegen seines Inhaltes, sondern wegen seiner Form als Deklaration des göttlichen Willens, wobei es Gottessache und nicht Menschensache ist, die Beschaffen-

heit des Inhalts seiner Gebote vor deren Aufstellung zu prüfen und nach seiner Allweisheit zu bestimmen; wer von der einheitlichen Totalität des geoffenbarten Gesetzes einen einzigen Stein herausnimmt, der bringt den ganzen Bau ins Wanken. Das Reformjudenthum stellt es sich zur Aufgabe, die göttliche Autorität des Ceremonialgesetzes zu vernichten und bildet sich ein, trotzdem die göttliche Autorität des Moralgesetzes bestehen zu lassen; thatsächlich ist aber mit der Autorität der einen Hälfte des Gesetzes die Autorität des Gesetzes als solchen, des Gesetzes als Einen und Ganzen, vernichtet.

Man kann sehr wohl den Inhalt des jüdischen Moralgesetzes annehmen und den Inhalt des Ceremonialgesetzes verwerfen; aber dann muss man andere Gründe für die Annahme des Moralgesetzes haben, als das durch die Verwerfung des Ceremonialgesetzes vernichtete Princip der göttlichen Heteronomie, z. B. die Sanktion des Gewissens, oder des Gefühls, oder der Vernunft, oder des *consensus gentium,* oder was man sonst will. Es ist also eine Täuschung, nach Aufhebung des Ceremonialgesetzes noch auf dem Boden der mosaischen Gesetzesreligion zu stehen; es ist aber nicht minder eine Täuschung, das Wesen der jüdischen Religion in etwas anderem als dem Verhältniss zu sehen, welches man zu Gott gewinnt durch die Befolgung seines offenbarten Gesetzes um des Gesetzes willen. Man muss entweder, wenn man Jude bleiben will, am Gesetze festhalten bis aufs kleinste Titelchen wie Jesus, oder aber mit dem ganzen Gesetz brechen wie Paulus, damit aber auch aufhören, Jude zu sein; es ist ein Widerspruch, das Wesen der jüdischen Religion thatsächlich zu negiren, und doch an dem Anspruch festzuhalten, in religiöser Hinsicht Jude zu sein.

Das Reformjudenthum ist also sicherlich nicht mehr Judenthum zu nennen, so wenig wie der liberale Protestantismus Christenthum; aber vielleicht ist es etwas besseres als das Judenthum? Es ist Monotheismus wie der Islam, die unitarischen Sekten des Christenthums und der rationalistische Deismus, und es hat eine Moral, wie sie Gemeingut aller modernen Kulturvölker und noch einiger anderer dazu ist; der Gott wird entweder im Widerspruch mit der rationalistischen Kritik sentimental-anthropopathisch, oder im Einklang mit derselben schlechthin transcendent aufgefasst, die Moral stützt sich nur noch auf die autonome Sanktion der Vernunft und des Gewissens. Das einzige Band zwischen Gott und Mensch, welches zugleich den

Regulator ihres gegenseitigen Verhältnisses bildete, das Gesetz, ist als solches aufgehoben, und Gott und Mensch gegeneinander in völlige Isolirung gesetzt, welche nur inkonsequenter Weise durch halb patriarchalische, halb modern-sentimentale Beziehungen durchbrochen wird; die autonome Sittlichkeit steht ausser jeder Beziehung zum religiösen Bewusstsein, weil das einzige bisherige Bindeglied zwischen beiden, das Gesetz, herausgerissen ist. Der rationale Deismus mag Vorzüge besitzen, welche er will, — jedenfalls bietet er den zur Anknüpfung eines religiösen Verhältnisses am wenigsten brauchbaren Gottesbegriff; die autonome Sittlichkeit mag der heteronomen wer weiss wie sehr überlegen sein, — jedenfalls ist sie auf deistischer Basis gänzlich von religiösen Wurzeln entblösst. Mit anderen Worten: die theoretische wie die praktische Weltanschauung des Reformjudenthums ist irreligiös; darum kann es bei seinen Bekennern nichts anderes als religiösen Indifferentismus grossziehen, wie dies ein Blick auf die nur von neugierigen Fremden besuchten prachtvollen Reformsynagogen beweist.

Das Judenthum der heutigen Kulturvölker hat keine Wahl, es muss über kurz oder lang Reformjudenthum werden; das Reformjudenthum aber hat wiederum nur die Alternative zwischen zwei Möglichkeiten; entweder es beharrt in der Fiktion, Judenthum zu sein, und führt dabei zum religiösen Indifferentismus und zur völligen Irreligiosität, oder aber es geht in sich und schreitet zu einer positiven religiösen Reform weiter, durch welche es sich nicht bloss wie bisher vom Judenthum entfernt, sondern über dasselbe erhebt. Diese Reform müsste darin bestehen, an Stelle des obsolet gewordenen Gesetzes ein anderes Band aufzusuchen, welches das zerrissene religiöse Verhältniss zwischen dem entweltlichten Gott und dem verweltlichten Menschen neu anknüpft, welches also Gott von dem Isolirschemel seiner deistischen Transcendenz und die menschliche Sittlichkeit von ihrer Beziehungslosigkeit zum religiösen Bewusstsein erlöst, — welches Gott die verlorene Immanenz und damit zugleich der menschlichen Sittlichkeit die geraubte religiöse Wurzel zurückgiebt. Ein solches Band braucht nicht erst ausserhalb der Sphäre der jüdischen Weltanschauung gesucht zu werden; es ist innerhalb derselben zu finden, wenn das Suchen nur hinter die Periode zurücksteigt, wo alle vom Christenthum ausgebildeten jüdischen Gedankenelemente von jüdischer Seite perhorrescirt und ausgestossen wurden. Das gesuchte Band ist

der Geist, oder die Weisheit, oder das Wort; es ist das Immanenzprincip des alten Judenthums, welches heute ebenso supranaturalistisch geistig wie unpersönlich verstanden werden darf, ohne Gefahr, entweder durch unpersönliche Fassung in die naturalistische Sphäre herabzusinken, oder durch supranaturalistische Fassung in das Gebiet mythologischer Personifikationen abzuirren.

Das Judenthum hat kein Bedenken getragen, sich den Rationalismus anzueignen, obwohl es denselben von christlich protestantischer Seite her überkam; es braucht darum noch weniger Bedenken zu tragen, das Immanenzprincip des Geistes sich anzueignen, welches das Christenthum zwar ausgebildet, aber doch selbst erst vom älteren Judenthum entlehnt hat. Durch vorurtheilslose Verwerthung der christlichen Religionsentwickelung würde das Judenthum befähigt werden, mit einem Schritte den Uebergang von der Religion des Vaters zu der Religion des Geistes zu vollziehen, welchen das Christenthum sich erst mit Hilfe der Religion des Sohnes als Zwischenstation zu erringen hatte. In der Religion des Geistes liegt die positive Versöhnung und Vereinigung von Judenthum und Christenthum, welche zu der negativen Hinwegräumung des Unterschieds der nationalen Sitte hinzukommen muss, wenn trotz der unaufhebbaren ethnologischen Differenzen eine wahrhafte Verschmelzung der Juden mit den christlichen Kulturvölkern in Aussicht genommen werden soll; dagegen ist die christliche Zumuthung, dass die Juden sich früher oder später zum Christenthum bekehren sollen, ebenso sinnlos, wie die jüdische Prätension, dass die christlichen Völker früher oder später von dem korrumpirten (christlichen) Monotheismus zum allein und ewig wahren (jüdischen) Monotheismus zurückkehren sollen und werden.

Mag nun die Auflösung des Judenthums unter dem Einfluss der modernen Kultur und der Emancipation die bloss negative Wirkung haben, die religionslose Schicht der modernen Gesellschaft zu verstärken, oder mag sie durch Fortgang zur Immanenzreligion des absoluten Geistes zu einem neuen positiven Standpunkt weiterführen, immer ist es doch nicht mehr Judenthum, was bei diesem Process herauskommt, und immer sind es doch fremde, an das Judenthum von aussen herantretende Einflüsse, welche die Zerstörung und Umwandlung desselben bewirken. Das Judenthum marschirt auf alle Fälle gegenwärtig in der Arrieregarde des

geistigen Entwickelungsprocesses, lässt sich von den aus christlichen Völkern hervorgegangenen Bewegungen ins Schlepptau nehmen, und hat seit 1800 Jahren aufgehört, eine Triebkraft im religiösen Entwickelungsgang darzustellen.

Dies hat seinen natürlichen Grund darin, dass die Gesetzesreligion nicht mehr thun kann, als sich auf der einmal gegebenen Basis ausgestalten und durchbilden, wie der Mosaismus es im Judenthum und dessen verschiedenen Nüancen gethan; fortbilden dagegen kann die Gesetzesreligion sich nicht, weil der Buchstabe des geoffenbarten Gesetzes ihr unüberwindliche Fesseln anlegt. Das Judenthum hat allerdings eine gewisse Wandlung durchgemacht, nämlich den Verlust des Opferdienstes und Priesterthums, aber nicht durch eigene Kraft, sondern durch *force majeure*, und es kann selbst diese partielle Reform nur durch die Fiktion behaupten, dass die *force majeure* der früheren Jahrhunderte auch heute noch fortbestehe. Im Wesentlichen ist jede Gesetzesreligion irreformabel; sie kann wohl ihre religiöse Weltanschauung erweitern und mit neuen Zuthaten bereichern, sie kann auch durch gewaltsame Interpretationen den Wortlaut der Gesetze recken und dehnen, aber sie kann diese Fessel nicht sprengen, ohne ihr Princip selbst in die Luft zu sprengen. Darum kann jede Gesetzesreligion, mag sie für die Verhältnisse ihrer Entstehungszeit noch so gut passen, einen totalen Umschwung der Kulturzustände nicht überdauern: sie muss zu Grunde gehen und anderen Formen Platz machen, wie Thierspecien bei einer Aenderung der zoologischen Verhältnisse, welche den Grad ihres Anpassungsvermögens übersteigen. In dieser Weise kann eine bestimmte Gesetzesreligion durch eine andere Gesetzesreligion ersetzt werden, vorausgesetzt, dass die Zeitverhältnisse den Glauben an die Echtheit einer neu auftretenden Offenbarung gestatten; bei den gegenwärtigen Kulturzuständen der europäischen Völkerfamilie ist diese Voraussetzung wohl schwerlich noch als erfüllbar zu denken, aber in Asien, der Wiege der Religionen, ist eine solche Möglichkeit noch heute so wenig ausgeschlossen, als sie es vor fünfviertel Jahrtausenden war. —

Zu jener Zeit lebten die südsemitischen Araber ungefähr unter den nämlichen Kulturverhältnissen wie die nordsemitischen Israeliten wieder um fünfviertel Jahrtausende zuvor, nur dass sie von Juden und Christen umgeben waren anstatt von Heiden; sie verehrten neben dem Hauptgott Allah die weibliche Himmelsgottheit Alilat oder Lat,

die Mondgöttinnen Uzza u. s. w., und beteten dieselben mit Hilfe von Bildern an. Wie die israelitischen Propheten gegen Vielgötterei und Götzendienst gepredigt hatten, so hatte sich auch in Arabien eine Minderheit von Hanyfs oder Freidenkern gebildet, welche den bildlosen Monotheismus höher schätzten als die heimische Sitte der Väter; in ihre Fusstapfen trat Muhammed, welcher in seiner Person die Funktionen vereinigt, die in der Geschichte Israels an Saul, Jesajah und Hilkia vertheilt sind. Er stand auf den Schultern des Judenthums und Christenthums und brauchte nur zu reproduciren, nicht zu produciren. Vom Judenthum nahm er die Strenge des abstrakten Monotheismus und die schwärmerische religiöse Gluth der Prophetenreligion, vom Judenthum und Christenthum die Humanität und Reinheit der sittlichen Grundsätze. Mit den Hanyfs verwarf er die unnützen Fesseln des mosaischen Gesetzes und die Vergottung des Propheten von Nazareth; aber gegen die Hanyfs entlehnte er vom Judenthum und Christenthum die Motivationskraft von Himmel und Hölle, die er mit der ganzen Gluth einer südsemitischen Phantasie auszumalen wusste.

Muhammed war in keiner Richtung schöpferisch; sein Verfahren bestand überall aus Nachahmung im Wesentlichen — mit geflissentlicher Abweichung im Unwesentlichen zur Wahrung des Scheines der Selbstständigkeit. Sein Gesetz, wie es nach seinem Tode im Koran gesammelt wurde, zeichnet sich vor dem jüdischen vortheilhaft durch Einfachheit aus, und war darum wohl geeignet, unter Völkern von einfachen Kulturverhältnissen Propaganda zu machen; seine religiöse Weltanschauung ist ebenso einfach und weit davon entfernt, die Tiefe der Probleme zu ahnen, welche im Judenthum und Christenthum ihre Durcharbeitung bereits erhalten hatten. Seine socialpolitische Gesetzgebung bewegt sich etwa auf dem Kulturniveau wie das vorexilische israelitische Gesetzbuch, und ist den rohen Verhältnissen seines Volkes vortrefflich angepasst; sie unterscheidet sich hauptsächlich durch die im Mosaismus noch fehlenden Verheissungen und Drohungen mit dem Jenseits und durch die Aufnahme der inzwischen stattgehabten Humanisirung der sittlichen Begriffe. Seine Idee vom Gottesreich unterscheidet sich dadurch vom jüdischen, dass es als Pflicht des Gläubigen gilt, schon hienieden zur Ausbreitung desselben Gut und Blut daran zu setzen, anstatt im engen Kreise nationaler Gemeinschaft nach Gerechtigkeit zu streben und das übrige Gott anheim zu stellen;

der reissend schnelle Siegeslauf, mit welchem das kleine Volk der Araber die Länder von Indien bis zum atlantischen Ocean eroberte, legt von der Macht der Begeisterung für das Allahreich Zeugniss ab.

Der Islam, d. h. der Glaube an den von Muhammed geoffenbarten einen Universalgott und seinen Willen, ist die typische Gesetzesreligion des Mittelalters, wie der Mosaismus die des Alterthums. Wie gross auch seine kulturgeschichtliche Bedeutung sein mag, für die Entwickelung des religiösen Bewusstseins hat er keine wesentlich neuen Momente geliefert. Er wiederholt nur für den südsemitischen Völkerkreis die vorangegangenen nordsemitischen Errungenschaften, giebt sie aber, weil er von vorn beginnt, in einer vereinfachten Gestalt, durch welche nunmehr die monotheistische Gesetzesreligion die propagandistische Kraft gewinnt, welche im Judenthum durch die Erschwerungen des Gesetzes niedergehalten war.

Wie der Beginn, so war der Fortgang der arabischen Kultur: eine grosse Gewandtheit im Aneignen namentlich der rationalistischen und utilitarischen Bestandtheile fremder Kulturen verband sich mit eigner Inproduktivität. Indische Arithmetik, chaldäische Sternkunde und griechische Naturkunde nahmen die Araber in sich auf und überlieferten sie den christlichen Nachbarvölkern; aber überall hemmte eine Verschmelzung von nüchternem Rationalismus mit überwuchernder Phantastik die gedankliche Vertiefung und systematische Durchbildung. In Spanien waren es erst die stammverwandten und religionsverwandten Juden, welche die von den Arabern übersetzte aristotelische Philosophie in Verbindung mit der monotheistischen Weltanschauung brachten und hierdurch der christlichen Scholastik und dem abstrakten Monismus Spinozas vorarbeiteten; in Persien waren es die Anregungen des nachbarlichen Indiens, welche in den dürftigen und magern Deismus des Islam einen höheren Schwung brachten. Der abstrakte Monismus des Brahmanenthums verschmolz hier mit dem abstrakten Monotheismus des Islam, indem der letztere von ersterem die illusorische Beschaffenheit der Welt acceptirte, und das Ergebniss dieser Verschmelzung war der Sufismus.

Der Sufismus hat vor dem Brahmanismus das voraus, dass er keine Untergötter kennt, sondern nur die abstrakt eine Gottheit, und durch diesen Vorzug steht er unserer modernen Auffassung und unserem Geschmack viel näher; aber diesem Vorzug stehen andere Mängel gegenüber, die denselben mehr als ausgleichen. Zunächst fehlt es an

jeder tieferen Verarbeitung der Probleme, die in Indien so reich vertreten ist; der abstrakte Monismus tritt uns hier so kahl und platt entgegen wie der Deismus, mit dem er sich eigentlich doch nur aus Mangel an kritischem Unterscheidungsvermögen identificiren zu dürfen glaubt. Sodann wird mit der Nichtigkeit der Welt nicht Ernst gemacht, sobald es die Anwendung dieses Dogmas auf die eigene endliche Individualität als Bestandtheil der Welt gilt; zwar schillert das Ich als dieses in alle anderen Ichs und Dinge, auch in das Absolute hinein, aber der principiell aufgehobene Unterschied soll praktisch doch wieder festgehalten werden, insofern bloss das Naturdasein des Menschen, nicht sein Geist der Annihilation ins Absolute verfällt. Der Sufi möchte wohl ganz in Gott versinken, aber doch nur soweit, dass er als Individuum dieses Verschwinden der Individualität auch noch geniesst; von dem Ernst der Negativität, wie der Buddhismus sie mit Recht als die Konsequenz des abstrakten Monismus gezogen hat, hat der phantastisch tändelnde Sufismus keine Ahnung.

Das letzte und höchste Ideal bleibt ihm darum nicht das volle Erlöschen des Endlichen im Unendlichen, sondern das Verhältniss der gegenseitigen geistigen Harmonie beider, das mit Recht als Liebe bezeichnet und in den höchsten Tönen der Begeisterung besungen wird; der Theismus behauptet hier also schliesslich die Oberhand über den abstrakten Monismus, indem er das religiöse Verhältniss als Liebesverhältniss zweier wesensverschiedenen Personen betrachten lässt, anstatt aus der Wesenseinheit beider die letzte Konsequenz zu ziehen. Die Gottesliebe durchdringt die sufistische Lebensauffassung, und zwar die unmittelbare Gottesliebe ohne eingeschobenen Mittler; der Rausch des Weines und die Entzückungen der Frauenliebe werden zu Symbolen der Gottesliebe und als solche gepriesen und aufgesucht im Gegensatz zur indischen Askese. Das Gesetz und die Kirche erscheinen von der Höhe des sufistischen Standpunktes als überwundene Vorstufen, aber an die Stelle derselben tritt keine energische Sittlichkeit, sondern quietistisches Genussleben in mystischer Kontemplation und gesetzloser Libertinage.

Mag man immerhin im Sufismus den Gipfelpunkt erblicken, zu dem der Islam überhaupt gelangt ist, so hat doch die Geschichte recht gerichtet, wenn sie denselben der Konservirung weder würdig noch fähig erachtete. Derselbe hat aufgehört, Gesetzesreligion zu sein, ohne zur autonomen religiösen Sittlichkeit hindurchzudringen; er hat

aufgehört, echter Theismus zu sein, ohne konsequenter abstrakter Monismus zu werden, und vereinigt somit in sich die Hauptfehler des Theismus und des abstrakten Monismus: das Stehenbleiben bei einem blossen Liebesverhältniss wesensverschiedener Personen und die illusionistisch-quietistische Abkehr von den realen Aufgaben (aber nicht von den positiven Genüssen) der Welt.

So lange der Islam bleibt, was er sein will, monotheistische Gesetzesreligion auf Grund der durch Muhammed vermittelten Offenbarung, so lange ist und bleibt er, wie jede Gesetzesreligion, irreformabel; er war brauchbar im mittelalterlichen Feudalstaat, wo eine kriegerische Aristokratie die unterworfenen Völker nach ihren Gesetzen beherrschte, aber unhaltbar im modernen Staat, wo die Staatsbürger verschiedener Bekenntnisse gleiches Recht vor dem Gesetze geniessen sollen. Darum zeigt sich gegenwärtig überall, dass die Staaten mit muhammedanischer Regierung beim besten Willen unfähig sind, den an sie gestellten unerlässlichen Reformansprüchen zu genügen, dass hingegen der Islam sehr wohl gedeiht, wo er ebenso wie das Judenthum durch *force majeure* genöthigt ist, sich den Gesetzen eines herrschenden modernen Kulturvolkes zu unterwerfen. Mit anderen Worten: die Gesetzesreligion des Mittelalters ist ebenso unfähig wie die des Alterthumes, sich ohne Aufgeben ihres Wesens den Kulturverhältnissen der Neuzeit anzupassen, und die Aussichten zur Entstehung einer neuen, diesen Verhältnissen angepassten Gesetzesreligion sind äusserst gering. Jede Fixirung der religiösen Sitte einer Zeit passt nur für diese selbst, muss aber als geoffenbartes Gesetz den Anspruch auf absolute Geltung erheben; an diesem äusseren Widerspruch müssen alle Gesetzesreligionen scheitern, nicht minder wie an dem inneren Widerspruch, dass die Integrität des religiösen Verhältnisses von der Erfüllung des Gesetzes abhängig gemacht, diese letztere aber nach Ausweis der empirischen Sündhaftigkeit nirgends erreicht wird.

3. Die realistische Erlösungsreligion.

a) Die heterosoterische Christus-Religion.

Die theologisch durchgebildetste aller Gesetzesreligionen ist das Judenthum, und dieses hatte den Höhepunkt seiner Durchbildung, wie wir gesehen haben, im ersten nachchristlichen Jahrhundert erreicht. Wenn jemals die Gesetzesreligion im Stande war, ihr auf den Gipfelpunkt der Entwickelung geführtes Princip aus sich selbst zu überwinden, so war dies der günstigste Zeitpunkt, und in der That erfolgte hier diese Ueberwindung durch den Pharisäer Saul, der sich als Apostel der hellenischen Welt den Namen Paulus beilegte.*)

Paulus war ein Pharisäer nicht nur nach seiner Bildung und Weltanschauung, sondern nach seinem ganzen Denken und Fühlen. Pharisäisch war sein Glaube an das jüdische Gottesreich, zu dem zwar auch Heiden als Proselyten zugelassen werden, aber ohne den Vorrang der geborenen Juden anzutasten;[1]) pharisäisch sein Glaube an die erste Auferstehung (der Juden und Proselyten) mit dem ersten Gericht (des Messias)[2]) und an die zweite Auferstehung (aller Todten) mit dem zweiten Gericht (Gottes)[3]), so wie an das in die Zwischenzeit fallende irdische Vollendungsreich[4]) und an das nach dem letzten Weltgericht beginnende transcendente Vollendungsreich.[5]) Pharisäisch war sein Glaube an die Präexistenz des Messias, an die Erniedrigung seiner präexistenten Seele durch Eingehen in das Fleisch der Sünde,[6]) an die Königsherrschaft des Messias über das irdische Vollendungsreich,[7]) und an das Zurücktreten des Messias im jenseitigen Vollendungsreich gegen die unmittelbare Herrschaft Gottes, der dann Alles in Allem sein wird, nachdem durch definitive Vernichtung der widerstrebenden Elemente selbst die Hölle aufgehört hat.[8]) Pharisäisch ist der Glaube an eine traurige Schattenexistenz der Seelen (selbst der Frommen) nach dem Tode, welche er als Schlafen bezeichnet,[9]) und an die Wiedererlangung des Lebens erst durch die Auferstehung des

*) Ueber das Christenthum des Paulus und seiner Schule vgl. O. Pfleiderer, der Paulinismus.

[1]) Röm. 1, 16; 3, 2; 9, 3—5; 10, 2; 11, 1—2 u. 16—26. [2]) 1. Kor. 15, 22 bis 23; Röm. 11, 25—26; 14, 10; 2. Kor. 5, 10. [3]) 1. Kor. 15, 26; Röm. 2, 3—12. [4]) 1. Kor. 15, 25. [5]) 1. Kor. 15, 27—28. [6]) 2. Kor. 8, 9; Phil. 2, 7. [7]) 1. Kor. 15, 25. [8]) 1. Kor. 15, 28. [9]) 1. Kor. 11, 30; 15, 6 u. 18 u. 20 u. 51.

Fleisches, d. h. durch Wiedergewinnung eines allerdings aus ätherischem Stoffe gewebten (pneumatischen, d. h. luftartigen) Leibes;[1]) pharisäisch der Glaube an die unmittelbare Umwandlung des irdischen Stoffleibes in den ätherischen Leib für diejenigen, welche lebend die Weltkatastrophe mit durchmachen.[2])

Pharisäisch ist ferner die Fundamentalansicht seiner religiösen Weltanschauung, dass die Integrität des religiösen Verhältnisses, oder nach jüdischem Ausdruck: die Gotteskindschaft, allein und ausschliesslich abhängig sei von der Gerechtigkeit des Menschen, und nicht minder pharisäisch ist sein Verhältniss zum Judenchristenthum. Das pharisäische System weiss nichts davon, dass der Messias sterben soll, bevor er sein Werk erfüllt; es weiss nur davon, dass er als Kriegsheld und siegreicher König das davidische Königreich im Kampfe gegen die Nachbarn wieder aufrichten und durch diese politischen Erfolge die Legitimation seiner messianischen Mission erbringen soll. Der Pharisäismus konnte also unmöglich einen Menschen als Messias anerkennen, der anstatt dieser messianischen Legitimation nur eine prophetische durch Weissagungen und Heilwunder beizubringen vermocht hatte; er musste in dem Ablauf dieses Lebens ohne Wiederrichtung des davidischen Grossmachtreiches den stringenten geschichtlichen Beweis sehen, dass Jesus nicht der Messias gewesen sei, und musste es als eine sakrilegische Entwürdigung der Messiasidee, als eine gradezu skandalöse Verirrung betrachten, dass die Judenchristen einen *rite* verurtheilten und schmachvoll hingerichteten Verbrecher zum Messias stempeln wollten, und diese Verirrung durch die „Lüge“ der Auferstehung zu bemänteln suchten. Dass die Auferstehung Jesu etwas Drittes sein könne ausser weltumgestaltender Wahrheit oder tendenziöser Lüge, dieser Gedanke lag natürlich der damaligen pharisäischen Psychologie gänzlich fern; Saul verfolgte[3]) die Judenchristen grade darum, weil er ein so eifriger Pharisäer war, dass er die überlieferte Messiasidee zu hoch hielt, um sie solchen für sein Gefühl abstossenden Umgestaltungen ausgesetzt sehen zu wollen.

Auf der anderen Seite war Paulus ein eminenter Geist, und es konnte darum nicht fehlen, dass er von den Aporien und Antinomien des pharisäischen Systems schwerer als seine Zeitgenossen bedrückt wurde. Er theilte die auch ausserhalb der essäischen und juden-

[1]) 1. Kor. 15, 44. [2]) 1. Korr. 15, 51—53. [3]) Ap.-Gesch. 8, 3; 9, 1—2.

christlichen Kreise damals weit verbreitete Ueberzeugung, in den „letzten Tagen“ zu leben,[1]) und war deshalb davon durchdrungen, dass alle Umgestaltungen unter den Völkern, welche überhaupt noch vor sich gehen sollten, sehr schnell zu Stande kommen müssten. Er war zu hellenisch gebildet, um nicht einerseits von der Bestimmung des jüdischen Monotheismus zur Universalreligion durchdrungen zu sein, und um nicht andererseits die vielen guten und edlen Keime in der hellenischen Heidenwelt anzuerkennen; er war ein zu scharfer Beobachter der Zeitgeschichte, um nicht zu bemerken, wie sehr das Heidenthum in der Selbstzersetzung seiner naturalistischen Religionen für die Aufnahme des jüdischen Monotheismus reif geworden war, wie willfährig die besseren Elemente des Heidenthums diesem Monotheismus entgegenkamen und wie es ausschliesslich das Gesetz war, an welchem eine rasche und wirksame Propaganda des Monotheismus scheiterte.

Er war durchdrungen von der glühenden Sehnsucht nach der Beendigung des gegenwärtigen Zeitalters, nach dem endlichen Kommen des Gottesreiches; er wusste aber auch, dass dieses Kommen nach pharisäischer Lehre von der vorherigen Gerechtigkeit des Volkes Israel abhing, zu deren Erlangung auf dem bisherigen Wege jede Aussicht versperrt war. Er wusste aus eigenster Lebenserfahrung, wie sehr die Begehrlichkeit grade nach dem Verbotenen gelüstet, wie sehr also das Gesetz als Sporn und Stachel der Sünde wirkt;[2]) er wusste, dass die Gesetzeserfüllung um so schwerer wurde, je ernster und skrupulöser dieselbe in extensiver und intensiver Hinsicht erstrebt wurde, d. h. in je weiterem Umfang einerseits der geheiligten Ueberlieferung Gesetzeskraft beigelegt und andererseits die Gedankensünde der Thatsünde gleichgestellt wurde. Er konnte sich demnach dem Schlusse nicht entziehen, dass in dem Gesetz selbst das wesentliche Hinderniss liege: für den Einzelnen, um sich mit dem göttlichen Willen in Harmonie zu fühlen, für das Volk Israel, um aus der Noth der Zeiten zu dem verheissenen Vollendungsreich zu gelangen, für die Heidenwelt, um als jüdische Proselyten an dem wahren Gottesreich theilzunehmen.

Solche Erwägungen konnten zunächst freilich nur zu um so gesteigerteren Anstrengungen führen, zu erhöhtem Eifer und zu noch

[1]) Ap.-Gesch. 2, 17; 3, 24; vgl. Micha 4, 1; Jes. 2, 2. [2]) Röm. 5, 13; 7, 5—13.

peinlicherer Skrupulosität in der Erfüllung des Gesetzes; da aber diese Steigerung nur die die Unzulänglichkeit des Gesetzesstandpunktes bekundenden Erfahrungen verstärkte, so mussten auf diesem Wege die Zweifel an dem principiellen Werth dieses Standpunktes ebenso geweckt wie stufenweise gesteigert werden.[1]) Dazu kam noch als Nebenbedenken für die religiöse Wirksamkeit des Proselytismus der Mangel an Ahnen,[2]) welche den heidnischen Proselyten die Wohlthat stellvertretender Gerechtigkeit zur Ergänzung der eigenen raubte, und darauf hinwies, dass zu einer erfolgreichen Propaganda des jüdischen Monotheismus nicht allein die Beseitigung des Gesetzes, sondern auch die Beschaffung einer nicht bloss den Juden zu Gute kommenden stellvertretenden Gerechtigkeit erforderlich sei.

Es ist klar, dass solche Zweifel in einem so tief und ernst und zugleich so nervös-erregbar veranlagten religiösen Gemüth wie dem des Paulus schwere Kämpfe hervorriefen, und diese inneren Seelenkämpfe trafen zusammen mit seinen äusseren Kämpfen gegen das Judenchristenthum. Wenn sein pharisäischer Standpunkt selbst solche Aporien und Antinomien darbot, durfte er dann sich berechtigt halten, die gegen denselben Verstossenden zu verfolgen? Machten jene Männer, die für ihren Glauben an die Auferstehung Jesu freudig duldeten und wohl gar starben, den Eindruck von Lügnern? Und wenn sie nicht Lügner waren, wenn wirklich der gekreuzigte Jesus vor Verwesung seines Leichnams auferstanden war, d. h. die Umwandlung des irdisch-stofflichen in einen ätherischen Leib durchgemacht hatte, war damit nicht der Beweis geführt, dass er über den Tod triumphirt hatte, dass er täglich und stündlich wiederkommen könne, um an den Todten zu vollbringen, was der „lebendigmachende Geist“ an ihm selbst vollbracht hatte? War dann ein Zweifel an der selbstbezeugten Messianität eines so aussergewöhnlichen Menschen statthaft? Musste man nicht glauben, dass er, der den Tod überwunden, auch wiederkehren werde, um sein messianisches Werk zu Ende zu führen, wie er selbst es verheissen? Hatten die Judenchristen recht mit ihrer Berufung auf die vom leidenden und sterbenden Gottesknecht handelnden Schriftstellen als auf Weissagungen über den Messias, welche das pharisäische System nur bisher nicht beachtet hatte? War am Ende die Lösung der

[1]) Röm. 10, 2—3. [2]) Röm. 9, 5.

Schwierigkeiten des pharisäischen Systems in diesem unverdienten Martyrium des als Messias verkannten Jesus enthalten? War wirklich die ersehnte messianische Zeit mit der für sie verheissenen allgemeinen Ausgiessung des heiligen Geistes[1]) schon da, wie die Judenchristen es behaupteten[2]) und durch ihre ekstatischen Versammlungen (Zungenreden) zu bewähren schienen? War etwa in dem Messiastode das Mysterium der göttlichen Gnadenliebe zu suchen, das dem Einzelnen wie dem Volk Israel, den Juden wie den Heiden die auf dem nomokratischen Wege vergebens gesuchte Gerechtigkeit sammt den an sie geknüpften Segnungen mit einem Schlage verschaffte?

In dieser letzten Frage begegneten sich die von verschiedenen Ausgangspunkten herkommenden beiden Gedankenreihen und eröffneten dem ringenden religiösen Denker eine zunächst unabsehbare Perspektive. Die Zweifel der beiden Gedankenreihen verstärkten sich gegenseitig; aber das durch Offenbarung beglaubigte Gesetz konnte unmöglich durch das Zeugniss einiger ungebildeten Schwärmer über die Auferstehung Jesu umgestossen werden, vielmehr bedurfte es dazu einer weit stärkeren Legitimation, einer persönlichen sinnlichen Vergewisserung davon, dass der vermeintlich Todte in Wahrheit „lebe", folglich auferstanden sein müsse. Diese sinnliche Vergewisserung fand der zu Visionen neigende[3]) Paulus in einer ihm in der Wüste, wahrscheinlich in Folge eines Wüstenfiebers,[4]) begegnenden Vision Jesu, in welcher die Kämpfe und Zweifel seines Innern Gestalt gewannen;[5]) da er eine dritte Möglichkeit ausser Lüge und Wahrheit (im transscendent realen Sinne) nicht kannte, so musste er die Vision für Wirklichkeit nehmen und war von nun an nicht nur von der Auferstehung Jesu überzeugt, sondern auch davon, dass ihm eine wichtige Mission von dem Messias Jesus zugedacht sei, um derentwillen er ihn seines persönlichen Erscheinens gewürdigt hatte. Die Auferstehung Jesu verbürgte ihm einerseits die Messianität Jesu trotz seines Todes und die Fortsetzung seines messianischen Werkes, andererseits aber auch die Richtigkeit der messianischen Deutung der vom stellvertretenden Sühnetode des leidenden Gottesknechtes handelnden Prophetenstellen;*) sie verbürgte mit anderen Worten die Wahrheit des

[1]) Joel 3, 1—2. [2]) Ap.-Gesch. 2, 1—21. [3]) 2. Kor. 12, 1—4 u. 7; Gal. 2, 2; Ap.-Gesch. 16, 9. [4]) Ap.-Gesch. 9, 9. [5]) Ap.-Gesch. 9, 3—8.

*) Insbesondere Jesaias 53. Die Argumentation mit diesen Schriftstellen erschien den Juden so schwerwiegend, dass sie später in der nachchristlichen

judenchristlichen Glaubens an die sündenerlösende Kraft des Kreuzestodes Jesu und erklärte damit diese der pharisäischen Auffassung der Messiasidee so anstössige Thatsache.

Die Thatsachen des Todes und der Auferstehung des Messias genügen aber auch andererseits, um das pharisäische System aus den Angeln zu heben; es bedarf dazu keiner weiteren Bekanntschaft mehr mit der Lehre oder dem Leben des Messias, welche nur den Blick von dem allein wichtigen centralen Kern dieses neuen Evangeliums ablenken könnte. Dass Jesus ein vollendeter Gerechter war, und nur als solcher sich selbst als „makelloses Opfer" Gott darbringen konnte, wird als selbstverständlich vorausgesetzt; aber gegen die Wucht des paradoxen Messiastodes und die stellvertretende Sühne-Kraft dieses unerwarteten Martyriums verschwindet die Bedeutung seiner stellvertretenden Gerechtigkeit, so dass auch die Bekanntschaft mit den einzelnen Zügen seines Lebens ohne Bedeutung ist. Seine Lehre, die Busspredigt im Hinweis auf die Nähe des Reiches, ist durch die mit feurigen Zungen redende Thatsache seines Opfertodes unendlich überholt; das Detail seiner Lehren galt dem Pharisäer mit Recht als Gemeingut des jüdischen Bewusstseins seiner Zeit, und bleibenden Werth konnten nur die auf seinen Tod und dessen Bedeutung im voraus hinweisenden Züge derselben beanspruchen. Darum lohnte es für Paulus nicht der Mühe, bei den Jüngern Jesu in die Lehre zu gehen, die ihn doch nichts lehren konnten, was er nicht selbst schon wusste, und zwar besser wusste als sie; in der langen Reihe seiner Schriften beruft er sich nur an zwei Stellen auf überlieferte Worte oder Aussprüche des Herrn: 1. Kor. 9, 14 (vgl. Luk. 10, 7) und 1. Kor. 7, 10—11 (vgl. Matth. 5, 32), dagegen enthält seine eschatologische Verkündigung (1. Thess. 4, 15), ebenso wie der Hinweis auf die Abendmahlseinsetzung (1. Kor. 11, 23—26) und auf Jesu Tod und Auferstehung (1. Kor. 15, 3—7) zwar Vorstellungen, die in der Jüngergemeinde gang und gäbe waren, die aber Paulus trotzdem direkt vom Herrn empfangen zu haben behauptet, um nur den ihm feindlichen Jüngern nichts zu verdanken. Von der grundstürzenden Bedeutung des Messiastodes für das Princip der Nomokratie, wie Paulus sie im

Zeit selbst dazu fortgingen, dem eigentlichen Messias einen zweiten Neben- oder Unter-Messias beizugesellen, der im Kampfe für das Gottesreich leidend und sterbend die Weissagungen der Schrift erfüllen sollte.

Sinne hatte, war ja bei den Jüngern Jesu keine Ahnung zu finden; die musste er aus sich selbst schöpfen, oder, wie er es lieber ausdrückt, aus der ihm persönlich von dem Messias zu Theil gewordenen offenbarenden Inspiration.[1])

Ob Jesus selbst etwas Derartiges gelehrt habe, ohne von seinen Jüngern verstanden zu sein, dieses theologische Problem allerneuesten Datums hat offenbar den Paulus nie beschäftigt; hätte er daran gedacht und es für wahrscheinlich gehalten, so würde er sicher nicht unterlassen haben, in seiner Polemik gegen die Jünger die Anklage ihres Missverständnisses der reineren, freieren und erhabeneren Lehre Jesu energisch zu verwerthen. Andrerseits konnte er aber auch nicht daran zweifeln, dass Jesus, wenn derselbe das paulinische Evangelium zu lehren für opportun gehalten hätte, es hätte lehren können, da er sonst sein Wissen von demselben nicht auf eine Offenbarung Jesu Christi hätte beziehen können; ihm genügte es vollständig, dass Jesus durch seinen Tod und seine Auferstehung ihm selbst das thatsächliche Material zur Verkündigung seines nicht von Menschen überkommenen eigenen, neuen, andern Evangeliums[2]) geliefert hatte, unbekümmert darum, ob Jesus selbst es schon lehrend verkündet oder nicht. Ihm kam es lediglich darauf an, die Konsequenzen aus der paradoxen Thatsache des Messiastodes zu ziehen,[3]) die Bedingungen festzustellen, unter welchen allein diese Thatsache erklärlich wurde; mit andern Worten: es galt zu präcisiren, welche Annahme gemacht werden müsste, damit der Messiastod nicht etwas Vergebliches, Unerklärliches, providentiell Unbegreifliches bleibe. Diese Annahme oder Bedingung sah nun Paulus in der Aufhebung des Gesetzes; denn er meinte, wenn es möglich sei, auf dem Wege der Gesetzeserfüllung zur Gerechtigkeit zu gelangen, so wäre Jesus in der That vergebens gestorben.[4])

Dieser Schluss ist offenbar formell falsch. Wenn der Messiastod auch nur denjenigen die Gerechtigkeit vermittelte, welche sie auf dem Wege der Gesetzeserfüllung nicht zu erlangen vermochten, so wäre er ebenfalls nicht vergeblich gewesen, und doch bliebe dabei die Möglichkeit, die Gerechtigkeit auch auf dem Wege der Gesetzeserfüllung zu erlangen, bestehen; wenn der Messiastod durch seine stellvertretende Sühnekraft auch als ergänzendes Mittel der Gerechtigkeitserlangung

[1]) Gal. 1, 12. [2]) Gal. 1, 11—12; Röm. 2, 16; 16, 25; 2. Kor. 4, 3; Gal. 1, 6 (vgl. 2. Kor. 11, 4). [3]) 1. Kor. 2, 2. [4]) Gal. 3, 21; 2, 21.

zur Gesetzeserfüllung hinzutreten mochte, so lag doch in dieser gnädigen Nachhilfe Gottes nicht der geringste Grund oder Vorwand für den Einzelnen, sich von der Pflicht der persönlichen Erfüllung des geoffenbarten göttlichen Gesetzes nunmehr entbunden zu erachten, oder sein Streben nach möglichst vollkommener persönlicher Gesetzesgerechtigkeit durch faulen Verlass auf die gewährte ergänzende Nachhilfe erlahmen zu lassen. Formell war also das Judenchristenthum durchaus im Rechte gegen Paulus, und es konnte nur die schon anderweitig erlangte Ueberzeugung des letzteren von der Verwerflichkeit des Gesetzesstandpunktes sein, welche ihn dazu verleitete, dieselbe scheinbar aus dem Messiastode erweisen zu wollen. Nur insofern wurde ihm der Messiastod zum thatsächlichen Anlass für den Bruch mit der Gesetzesreligion, als er nun in ihm den neuen religiösen Inhalt, das neue Mittel zur Erlangung der Gerechtigkeit fand, dessen Mangel ihn bis zu der Wüstenvision abgehalten hatte, das Alte wegzuwerfen. Demgemäss geht auch die Deduktion des Paulus über die Aufhebung des Gesetzes in dem am meisten systematischen Schriftstücke, dem Römerbrief, nicht von dem Messiastode, sondern von der Unbrauchbarkeit und Schädlichkeit des Gesetzes zur Gerechtigkeitserlangung aus, um dann mit Kap. 3 Vers 21 zu dem durch den Messiastod erschlossenen neuen Wege der Gerechtigkeitserlangung überzugehen, der allein zum Ziele führt.

Diese Verkündigung ist in der That ein neues, dem judenchristlichen diametral entgegengesetztes Evangelium. Denn Jesus hatte verkündet, dass in dem Glauben an die Nähe des Reiches das zureichende Motiv zur Gesetzeserfüllung in die Welt getreten sei, und das Judenchristenthum hatte gelehrt, dass die trotz diesem Evangelium Jesu etwa noch verbleibenden Mängel der Gesetzesgerechtigkeit durch die stellvertretende Gerechtigkeit und das stellvertretende Strafleiden Jesu ergänzt würden; Paulus hingegen verwarf die ganze Gesetzesgerechtigkeit, zu deren Verwirklichung das Judenchristenthum bloss die geeigneten Mittel und Wege hatte angeben wollen, und proklamirte an Stelle derselben die durch den Glauben an den Messias Jesus und dessen Opfertod zu erlangende Gerechtsprechung aus Gnaden. Die vom Judenchristenthum angenommenen Fakta, Jesu Tod und Auferstehung, bilden also zwar die thatsächliche Grundlage der neuen Paulinischen Religion, aber sie werden im umgekehrten Sinne verwendet; was dort Beihilfe zur Realisirung des Princips war, wird hier alleiniges

selbstständiges Princip, was dort Princip war, wird hier schlechthin verworfen. Dem Judenchristenthum gilt wie dem gesammten Judenthum die Thora nicht nur als ewiges untrügliches Gotteswort, sondern auch als alleiniger Weg zur Realisirung des vollkommenen religiösen Verhältnisses und zur Erlangung des Heils; dem Paulus hingegen gilt die Verleihung des Gesetzes durch Gott nicht als Wahrheit, sondern als Trug, nicht als eine Gnade, sondern als eine Art von Verstockungsgericht, nicht als Weg zur Gerechtigkeit und zum Leben, sondern als Verführung zur Sünde und zum Tode, nicht als Segen, sondern als Fluch.[1])

Indirekt freilich wird dieser Fluch doch schliesslich zum Segen, indem die durch das Gesetz sehr mächtig und überaus sündig gewordene Sünde[2]) die Erlösungssehnsucht weckt und zur Annahme der im Messiastode dargebotenen Erlösungsgnade reif macht; so wird die an und für sich trügerische, d. h. ihrem ausgesprochenen Zweck widersprechende Offenbarung des Gesetzes in mittelbarer Weise doch wieder teleologisch gerechtfertigt. Indessen ist nicht zu verkennen, dass dieser künstliche indirekte Rechtfertigungsversuch des verworfenen Gesetzes den Widerspruch der Offenbarung mit sich selbst, d. h. mit ihrem deklarirten Zweck in unverminderter Schärfe bestehen lässt, d. h. der göttlichen Täuschung wohl einen guten Zweck unterstellt, aber doch die Trüglichkeit der Offenbarung nicht beseitigt; dieser Umstand musste allein genügen, um für Juden und Judenchristen das paulinische Evangelium unannehmbar zu machen. Es kam aber noch zweitens hinzu, dass der von Paulus angegebene indirekte Zweck dieser trüglichen Offenbarung selbst nur eine unstatthafte Verallgemeinerung der persönlichen Erfahrungen des Paulus darstellte, welche durch die geschichtlichen Thatsachen offenkundig widerlegt wurde; denn die Heiden, welche das neue Evangelium annahmen, thaten es, ohne jemals unter dem Fluch des mosaischen Gesetzes gestanden zu haben, und allen Juden und Judenchristen wurde das Gesetz nicht wie dem Paulus zum Antrieb der Hingabe an die neue Glaubensgerechtigkeit, sondern zum Fallstrick ihrer Verwerfung, d. h. zum dauernden Verstockungsgericht. Die geschichtliche Erfahrung lehrte demnach, dass die Beschliessung unter das Gesetz für die Heiden überflüssig gewesen wäre, für die Juden aber zum Hinderniss anstatt zur Förderung der göttlichen Absicht wurde, — dass die Heiden auch

[1]) Gal. 3, 19; Röm. 4, 15; 5, 13 u. 20; 7, 5—13. [2]) Röm. 5, 20; 7, 13.

ohne die Durchgangsstufe des Gesetzes für Annahme der Erlösungsgnade reif wurden, die Juden aber trotz der Vorbereitung des Gesetzes, ja sogar gerade wegen derselben es nicht wurden.

Dieser paulinische Versuch, sich mit dem Gesetzesstandpunkt auf Grund der jüdischen Offenbarungsreligion auseinanderzusetzen, war also ebenso formell anstössig, wie sachlich unhaltbar, und konnte deshalb von dem späteren Christenthum nicht aufrecht erhalten werden; das letztere hatte nur die Wahl, entweder die jüdische Offenbarung als Offenbarung zu verwerfen (womit aber zugleich die messianischen Verheissungen entkräftet worden wären), oder aber mit Hilfe der im Judenthum bereits eingebürgerten allegorischen Schriftauslegung die jüdische Stufe der Offenbarung bis in alle Einzelheiten typisch auszudeuten, d. h. die Vorahnung der christlichen Vollendung in die jüdischen Institutionen hinein zu geheimnissen. Diese letztere Richtung beginnt bereits im Hebräerbrief, welcher darauf ausgeht, zu zeigen, dass durch das hohepriesterliche Selbstopfer des Messias Jesus der ganze jüdische Opferdienst seine Erfüllung und Vollendung gefunden habe, deren unvollkommene vorahnende Anticipation zu repräsentiren seine einzige Bedeutung gewesen sei; der Brief des Barnabas dehnt dann diese allegorisch typische Deutung über das ganze Judenthum aus.

Was an der Stellungnahme des Paulus zum Gesetz die zu Grunde liegende Idee von bleibender Wahrheit ist, das Verhältniss von äusserem und innerem, empfangenem und selbstgegebenem Gesetz, von Heteronomie und Autonomie, das kommt nirgends zu einem deutlichen Ausdruck, und es ist bei der Energie und Leidenschaftlichkeit, mit welcher Paulus seine schiefe und unhaltbare Formulirung der Gegensätze verficht, kaum anzunehmen, dass ihm diese Idee auch nur in Gedanken zu irgend welcher Klarheit gelangt sei. Und doch liegt in dem Kampf gegen das Princip der Heteronomie, wie es im Judenthum seinen präcisesten Ausdruck in der Geschichte gefunden hatte, die eine Seite der historischen Bedeutung des Christenthums, freilich nur die negative Seite derselben; von dieser Idee ist trotz aller principiellen Rückfälle in Heteronomie in der später zu betrachtenden Lehre vom heiligen Geist immer noch ein — wenngleich unter heteronomen, ihm principiell widersprechenden Hüllen verborgener — Funke übrig geblieben, der den Mystikern Nahrung und den Reformatoren Anhalt zu einem relativ freiheitlichen, obschon selbst in Heteronomie stecken bleibendem Aufschwunge bot.

Schon bei dem Gründer der Christusreligion ist die Idee der Autonomie ebenso verkleidet in den Glauben an Jesus als Messias und in die mystische Liebeseinheit mit seiner Person, wie die Idee der Heteronomie verkleidet ist in eine trügerische, zur Steigerung der Sünde anstatt zur Beförderung der Gerechtigkeit verliehene Offenbarung des wahrhaften und untrüglichen Gottes. Und trotz dieser Verkleidungen ist Paulus bis auf unsere Tage immer noch derjenige geblieben, bei dem der Kampf gegen die Heteronomie am entschiedensten geführt ist und die Idee der Autonomie verhältnissmässig am Deutlichsten durch ihre Hüllen hindurchschimmert, während das spätere Christenthum sich nur darin gefiel, diese Hüllen immer dichter, undurchsichtiger und widerspruchsvoller zu weben. Denn nur bei Paulus tritt das Neue am Christenthum entschieden als Gegensatz der jüdischen Gesetzesreligion, als principielle Aufhebung des Gesetzesstandpunktes überhaupt, zu Tage, während das spätere Christenthum mit dem Erblassen des Gegensatzes von Judenchristen und Heidenchristen auch den Anlass und das Interesse zur Fortsetzung dieser Polemik einbüsste; nur bei Paulus erscheint das Christenthum im Gegensatz zu allem Gesetzeszwang als Religion der Freiheit (in Christo), [1]) während die nachpaulinische Entwickelung sehr bald dahin führte, aus dem Christenthum eine neue Gesetzesreligion, nämlich die Religion des „neuen Gesetzes“ zu machen und auf diesem Boden den Frieden zwischen Judenchristen und Heidenchristen zu schliessen, d. h. den „Katholicismus“ des Christenthums zu begründen.

Eine solche Wendung hätte die Entwickelung des Christenthums nicht nehmen können, wenn nicht schon bei Paulus trotz der nominellen Aufhebung des Gesetzesstandpunktes dieser Gesetzesstandpunkt doch das maassgebende Princip seiner religiösen Denkweise und die bestimmende Norm für die Durchführug seiner neuen religiösen Weltanschauung geblieben wäre. Der Paulinismus kommt aus dem fundamentalen Widerspruch nicht heraus, dass er einerseits eine Religion der Freiheit unter principieller Negation der Gesetzesreligion will, und andererseits die intendirte Religion der Freiheit so ausgestaltet, als ob der Gesetzesstandpunkt nicht aufgehoben, sondern Princip und Norm des religiösen Bewusstseins geblieben wäre. Paulus ist und bleibt Pharisäer und sein ganzes Denken bewegt sich in pharisäisch-jüdischen

[1]) Gal. 4, 31; 5, 1 u. 13.

Kategorien; die unbewusste Macht der Gewohnheit über seine religiöse Anschauungsweise erweist sich unwillkürlich als stärker als das mit dem Bewusstsein ergriffene neue Princip. Hier liegt die Quelle aller Widersprüche der christlichen Religion, hier die Wurzel ihres Judaismus, die sich nicht ausreissen lässt, ohne den ganzen Baum zu tödten; denn „Religion der Freiheit" ist ebenso wie der Begriff der Freiheit selbst zunächst eine rein negative Bestimmung, bei der alles auf die Erfüllung mit positivem Gehalt ankommt, und grade dieser Gehalt, die „Freiheit in Christo"[1]) führt unter neuen Formen das nominell überwundene Princip der Heteronomie wieder ein.

Auf dem Boden der Gesetzesreligion folgt aus dem Gesetz als der Norm des religiösen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott, dass die essentielle religiöse Eigenschaft beider Theile das gesetzesgemässe Verhalten oder die Gerechtigkeit ist, welche für den Menschen in Erfüllung der Gebote und Verbote Gottes, für Gott in der Erfüllung der an sie geknüpften Drohungen und Verheissungen besteht. Die Gerechtigkeit ist also für den Menschen (äussere und innere) Werkgerechtigkeit, für Gott Straf- und Lohngerechtigkeit; letztere wird aktuell bei jedem (provisorischen oder definitiven) Abschluss des Kontos des ersteren durch Gott, wobei sich entweder ein verdammendes oder ein gerechtsprechendes Facit herausstellt. Auf das gerechtsprechende Urtheil Gottes, für welches durch Luthers Uebersetzung sich der Ausdruck „Rechtfertigung" eingebürgert hat, kommt alles für den Menschen an, damit in Bezug auf seine Person nicht die Strafgerechtigkeit oder der Zorn Gottes, sondern dessen Lohngerechtigkeit oder Güte in Kraft trete. Nun liegt es aber für jedes logische Denken auf der Hand, dass mit der Ausserkraftsetzung des Gesetzes auch dessen Konsequenzen, die Gesetzesgerechtigkeit des Menschen und Gottes, jeden Boden verlieren; wenn das Gesetz nicht mehr Gesetz ist, d. h. wenn ich nicht mehr verbunden bin, es zu befolgen, so hat es auch keinen Sinn mehr, dass Gott mich auf meine Gesetzeserfüllung hin beurtheilen, und dass mir alles auf die Erlangung eines mich gerechtsprechenden Urtheils ankommen soll. Denn durch Ausserkraftsetzung der Gebote und Verbote sind ja selbstverständlich auch die Drohungen und Verheissungen ausser Kraft gesetzt, welche zur Gesetzeserfüllung motiviren sollen und nach jüdischer Auffassung

[1]) Gal. 5, 1.

einen integrirenden Bestandtheil des Gesetzes bilden; so wenig der Mensch nach Aufhebung des Gesetzes noch zur Gesetzeserfüllung oder Werkgerechtigkeit verpflichtet ist, so wenig ist Gott nach Aufhebung des Gesetzes noch zur Vollstreckung der auf Nichterfüllung gesetzten Drohungen oder zur Strafgerechtigkeit berechtigt. Die Gerechtsprechung verliert hier also ebenso nach vorwärts die Bedeutung eines Mittels, welches den Menschen vor der Strafgerechtigkeit oder dem Zorn Gottes schützen soll, wie sie nach rückwärts die Bedeutung eines Saldo des menschlichen Werkgerechtigkeitskontos eingebüsst hat.

Von diesen Konsequenzen der Aufhebung des Gesetzes hat Paulus keine Ahnung; er wirthschaftet auf seinem gesetzesfreien Standpunkt ruhig mit den alten Kategorien der Rechtfertigung und der göttlichen Strafgerechtigkeit weiter, die mit der Negation des Gesetzesstandpunktes jeden Sinn verloren haben. Er verwirft zwar für denjenigen, der durch den Glauben an den Christus Jesus die Freiheit in Christo erlangt hat, das weitere Streben nach Werkgerechtigkeit, aber er hält trotzdem an der jüdischen Vorstellung fest, dass einerseits für das Heil des Menschen alles auf die Erlangung des göttlichen Urtheils seiner Gerechtigkeit ankomme, und dass andererseits für Gott die Möglichkeit dieses (objektiv unwahren) Urtheils von einer vorhergehenden Genugthuung seiner Strafgerechtigkeit abhängig sei. Auf diesen beiden lediglich dem Gesetzesstandpunkt angehörigen Voraussetzungen erbaut Paulus den Inhalt seines „neuen Evangeliums“, seiner heterosoterischen Christusreligion, auf sie allein stützt er die religiöse Bedeutung des Christustodes, auf welchem wiederum die Stellung Christi als des Erlösers beruht.

Hätte Paulus die Konsequenz gezogen, dass durch die Negation des Gesetzesstandpunktes auch die auf demselben beruhende Strafgerechtigkeit Gottes negirt sei, so hätte er anerkennen müssen, dass von einem Konflikt zwischen Zorn und Liebe oder Gerechtigkeit und Gnade in Gott nicht die Rede sein könne, dass es demnach keiner Veranstaltung zur Genugthuung der Strafgerechtigkeit Gottes als Vorbedingung des in-Kraft-Tretens seiner Gnade bedurfte. Hätte er die andere Konsequenz gezogen, dass mit Aufhebung der Verbindlichkeit des Gesetzes nicht nur das Streben nach Gerechtigkeit durch Gesetzeswerke, sondern das Streben nach Gerechtigkeit überhaupt jeden Boden verliere, so hätte er anerkennen müssen, dass von einer „Gerechtigkeit durch den Glauben“ in der gesetzesfreien Religion ebenso wenig die Rede sein

könne, wie von einer „Gerechtigkeit durch Werke"; denn Gerechtigkeit bedeutet ja hier nicht etwa einen religiös-sittlichen Zustand der Gesinnung, sondern immer nur das positive Facit der menschlichen Gerechtigkeitsbilance vor Gott. So würde die paulinische Rechtfertigungslehre ebenso sehr nach der objektiven wie nach der subjektiven Seite hin jede Basis eingebüsst haben. Diese Widersprüche machten sich für das spätere Christenthum nur darum so wenig fühlbar, weil dasselbe mehr und mehr auf den Standpunkt der Gesetzesreligion zurückfiel, und die Polemik des Paulus nur auf das alte, jüdische Gesetz, seine Rechtfertigungslehre aber auf das neue, christlich-katholische Gesetz bezog, von dem Paulus noch nichts wusste.

Den Konflikt zwischen Zorn und Liebe, Strafgerechtigkeit und Gnade in Gott suchte schon die paulinische Schule sich dadurch erträglicher zu machen, dass sie die verschiedenen Seiten desselben auf verschiedene Akteure vertheilte, nämlich den Zorn oder die Strafgerechtigkeit auf den Teufel und die Liebe oder Gnade auf Gott; der Teufel als Staatsanwalt des Gottesgerichtes ist es dann, von dessen Rechtsansprüchen Christus die Seelen der Sünder durch seinen Tod loskauft,[1]) um dem Walten der göttlichen Liebesgnade freie Bahn zu machen. Man wird nicht behaupten können, dass diese Art, die Nothwendigkeit einer objektiven Erlösungsanstalt begreiflich zu machen, für unser heutiges religiöses Bewusstsein mehr leiste, als die des Paulus; zwischen beiden oscillirt aber das Christenthum hin und her, während alle Versuche einer von beiden abweichenden Auffassung des Kreuzestodes dieses Faktum erst recht als überflüssig für den Eintritt der göttlichen Gnade erscheinen lassen, oder aber erst auf Grund jener obigen Auffassungen eine Bedeutung gewinnen. Zu der letzteren Art gehört z. B. die Meinung des Paulus, dass durch den Christustod, d. h. durch die Hinrichtung der Sünde im Sündenfleisch des Christus Jesus, die aus dem Sündenfleisch stammende Macht der Sünde überhaupt gebrochen,[2]) also der Christusgläubige, d. h. mit Christo Gekreuzigte, von der Macht der Sünde erlöst sei;[3]) denn dieser Glaube konnte erst entspringen aus einer Gemüthserfahrung, dass durch die dankbare Hingabe des Herzens an den Erlöser zugleich eine neue sittliche Auffassung und Kraft in den alten Menschen ein-

[1]) Hebr. 2, 14; Kol. 2, 15. [2]) Röm. 8, 3. [3]) Gal. 2, 19—20; 5, 24; 6, 14; 2. Kor. 5, 14—15.

gekehrt sei,[1]) musste also immer schon den Glauben an die objektiv rechtfertigende Wirkung des Christustodes voraussetzen, anstatt zur Erklärung derselben dienen zu können.

Giebt man nun aber die Nothwendigkeit der Beschwichtigung des göttlichen Zornes durch den stellvertretenden Sühnetod eines Gerechten zu, so entstehen neue Schwierigkeiten in Betreff der Möglichkeit der stellvertretenden Genugthuung des Einen für Alle, des Juden für nichtjüdische Heiden. Ob eine stellvertretende Sühne, ein Strafleiden des Unschuldigen für den Schuldigen mit genugthuender Wirkung auf die göttliche Gerechtigkeit überhaupt logisch widerspruchslos und sittlich unanstössig sei, diese Frage konnte dem Pharisäer Paulus gar nicht in den Sinn kommen, da dem Pharisäismus die stellvertretende Gerechtigkeit und stellvertretende Strafabbüssung ein ganz geläufiger und zweifellos feststehender Begriff war; ebenso war er durch die Gewohnheit gegen den logischen Widersinn abgestumpft, dass der Tod eines Einzigen zureichende Sühne für Viele sein sollte, deren jeder für sich mehr als einen Tod als Strafe verdient hatte. Aber weit darüber hinaus ging es doch, dass ein Einzelner für die Gesammtheit der Menschen die stellvertretende Sühne sollte vollziehen können, ohne Rücksicht darauf, ob sie durch nationale und religiöse Bande mit ihm verknüpft waren oder nicht; und doch kam es grade darauf dem Heidenapostel an, die pharisäische Lehre von der Gerechtigkeit durch Stellvertretung mit Hilfe des Christustodes für die gesammte Heidenwelt zu fruktificiren. Das Kollektivverdienst des Volkes Israel wie die Kollektivschuld desselben, welche im pharisäischen System eine so grosse Rolle spielen, waren für die Heiden bedeutungslos; insbesondere der nationale Sündenfall in der Anbetung des goldenen Kalbes, der im Pharisäismus in Verbindung mit der Gesetzgebung den Angelpunkt der nationalen Heilsgeschichte bildet, lag den Heiden so fern, dass seine Erwähnung zwecklos gewesen wäre. Da blieb denn Paulus nichts übrig, als hinter die nationl-jüdischen Erzväter zurückzugreifen auf einen Abraham und Adam, und zu zeigen, wie in dem Sündenfall des einen die Kollektivschuld der Menschheit kontrahirt, in dem Glauben und Gottvertrauen des anderen der Heilsweg vorgedeutet wird, den Heiden wie Juden nunmehr zu beschreiten haben.

[1]) 2. Kor. 5, 17.

Wenn der Sündenfall des ersten Menschen im pharisäischen System eine verhältnissmässig unbedeutende Rolle spielt, so wird dieselbe im Paulinismus dafür um so wichtiger, weil für die Heiden in ihm sich die Kollektivschuld konzentrirt, welche für die Juden auf Adams Sündenfall, auf die Anbetung des goldenen Kalbes und auf noch viele andere Momente der israelitischen Geschichte vertheilt ist; dieser adamitische Sündenfall gewinnt für Paulus aber auch darum ein doppelt erhöhtes Gewicht, weil er für Juden und Heiden als gleichmässige Nachkommen Adams die gleiche Wirkung haben muss, und weil er es ermöglicht, die erlösende Kraft des neuen Messiastodes für alle Menschen durch eine Analogie zu stützen. Der eine Christustod soll darum für alle Menschen stellvertretende Sühnekraft haben können, weil die eine Adamsschuld für alle Menschen stellvertretende Verschuldungskraft gehabt hat; wie die Schuld des ersten Menschen als Kollektivschuld auf die ganze Menschheit (auf Schuldige und persönlich Unschuldige) den Tod als Sündenstrafe herabgezogen hat, so soll der unschuldig erlittene Tod des Messias als Kollektivverdienst der ganzen Menschheit die Gerechtigkeit und das Leben zurückerwerben.[1]) Der Gedanke, dass die Schuld des Menschheitspatriarchen eine Kollektivschuld der Menschheit begründe und die Stellung Gottes zur gesammten Menschheit verändere, ist streng pharisäisch, ebenso die weitere Ausführung dieses Gedankens, dass durch das veränderte Verhältniss Gottes zur Menschheit die Sünde als objektiv hypostasirte (im Teufel personificirte) Macht eine Herrschaft über die Welt gewonnen habe, die sie vorher nicht besass; der Tod hat durch Adam Macht im Allgemeinen gewonnen, und wenn auch im Besonderen jeder einzelne Mensch für sich dem Tod durch persönliche Sünde einen Anlass geben muss, seine Macht an ihm zu bethätigen, so sorgt doch die objektive Macht der Sünde dafür, dass dieser Anlass nicht ausbleibt. Ueber den Pharisäismus hinaus geht Paulus nur mit der Behauptung, dass diese objektive Macht der Sünde so gross sei, dass alle Menschen der Gerechtigkeit ermangeln, dass also jeder für eigene Sünde stirbt, nicht für fremde; aber diese Abweichung ist doch nur scheinbar, denn er statuirt ebenso wie der Pharisäismus die Möglichkeit und Wirklichkeit des vollendeten Gerechten, der nicht mehr für eigene Schuld den Tod erleidet, nur dass er diesen Fall auf die

[1]) Röm. 5, 12—19; 1. Kor. 15, 22; 2. Kor. 5, 14.

Person des Christus Jesus beschränken muss, um dieser ihre einzigartige Bedeutung zu retten.

Paulus lehrt also erstens eine Kollektivschuld, die man wohl als Erbschuld bezeichnen, aber ja nicht mit Erbsünde verwechseln darf, und zweitens eine mit dem Grade der Kollektivschuld wachsende objektive Macht der hypostasirten Sünde in der Welt, die man wohl als objektive Erbsünde bezeichnen, aber ja nicht mit einer subjektiv ererbten Sünde oder Sündhaftigkeit verwechseln darf; der moderne Gedanke einer (darwinistischen) Vererbung von Charaktereigenschaften, die ihren Träger zur Sünde disponiren, liegt der pharisäisch-paulinischen Anschauung gänzlich fern, welche weit eher mit der buddhistischen Idee einer objektiv über Tod und Geburt hinauswirkenden Macht der hypostasirten Schuld parallelisirt werden darf. Das nachchristliche Judenthum kehrte sich sehr energisch gegen die christliche Erbsündentheorie, welche aus dem Paulinismus hervorwuchs, und ging dabei, gestützt auf die Möglichkeit der Gerechtigkeit durch Gesetzeserfüllung für jeden Menschen, bis zur Verleugnung des aus dem Parsismus herübergenommenen Wachsthums der objektiven Sündenmacht durch Vergrösserung der Kollektivschuld, wobei die individualistische Tendenz der exilischen Propheten und Psalmen ihm zu Hilfe kam. In der That wird die Hypostasirung der objektiven Sündenmacht, welche schon im atheistischen Buddhismus der schwierigste Begriff ist, im Theismus ganz unverständlich, wenn man nicht zu der Personifikation derselben im Teufel fortschreitet und das Wachsthum der Sündenmacht als Steigerung der Teufelsherrschaft interpretirt; dieser vom nachpaulinischen Christenthum beschrittene Weg führt aber nothwendig zur Beseitigung des schillernden Begriffs der Erbsünde, welcher nur durch die Verwechselung von Erbschuld und Erbsünde trotzdem sein Dasein fristete.

Nach dieser Klarstellung der Begriffe erhellt, welcher Werth der paulinischen Parallele zwischen Adam und Christus beizulegen sei. Adam hat dem Teufel die Herrschaft auf Erden verschafft, welche Christus ihm wieder entreissen soll, — Adam hat durch seine persönliche Verschuldung eine Kollektivschuld für die ganze Menschheit kontrahirt, welche der Christustod tilgen soll. Aber die Parallele stimmt nicht: Adams Thun musste eine andere Wirkung auf Gott und Teufel haben als die des Christus Jesus, weil jener der einzige Repräsentant der Menschheit zu seiner Zeit, dieser aber nur ein ver-

schwindendes Glied einer zahllos ausgebreiteten Zeitgenossenschaft war; Adam kontrahirte als orientalischer Patriarch eine rechtsgiltige Schuld für sein Geschlecht, für seinen Samen, Jesus sollte ein rechtsgiltiges Kollektivverdienst nicht etwa für sein Geschlecht, d. h. seine Nachkommenschaft, sondern für die ihm gänzlich fremden und fernstehenden Zeitgenossen heidnischer Völker erwerben. Dass Jesus nicht für eigene Schuld starb, ist die unerlässliche Voraussetzung einer stellvertretenden Sühnekraft seines Todes überhaupt; dass aber der Tod Eines Unschuldigen für mehr als für Einen Schuldigen der göttlichen Strafgerechtigkeit genugthun könne, das ist Paulus nicht gelungen, begreiflich zu machen. Wenn auch das spätere Christenthum an der Nothwendigkeit eines stellvertretenden Sühnetodes keinen Anstoss nahm, an der Möglichkeit der Stellvertretung des einen für alle musste es unbedingt Anstoss nehmen, und darum ist diese zu dem Punkte geworden, an welchen die Entwickelung der Christusreligion hauptsächlich angeknüpft hat.

Nur die Unkenntniss des pharisäischen Systems konnte die christlichen Theologen zu dem Irrthum führen, dass bei Paulus der Messias mehr als ein Mensch sei, der vorzugsweise mit dem Geist Gottes und seiner Herrlichkeit (d. h. seinem Lichtglanz) erfüllt sei;[1]) nicht nur die Präexistenz, sondern auch der Lichtglanz kommt nach pharisäischer Lehre jedem Menschen zu und das Flämmchen, das auf dem Haupte jedes Embryos brennt, wird erst kurz vor der Geburt ausgelöscht, um nach der Auferstehung desto leuchtender wieder angezündet zu werden. Nur deshalb, weil der Messias zur Zeit des Paulus der einzige Auferstandene war, also allein von allen Menschen den ätherischen Auferstehungsleib besass, erscheint er im Vergleich zu den noch mit irdischen Leibern behafteten übrigen Menschen als ein höheres, himmlisches Wesen;[2]) dieser Unterschied verschwindet aber nach der Auferstehung, beziehungsweise Verklärung der übrigen Menschen vollständig,[3]) und der Messias behält nichts als die Königswürde voraus,[4]) bis er mit Beginn des jenseitigen Vollendungsreiches auch diese in die Hände Gottes niederlegt.[5]) Gottes Sohn im eminenten Sinne der Erfüllung wird er wie alle Menschen erst von der Auferstehung an;[6]) an sich aber durch den Besitz des heiligen

[1]) 2. Kor. 3, 17—18; 3, 8; 4, 6. [2]) 1. Kor. 15, 47. [3]) 1. Kor. 15, 49. [4]) 1. Kor. 15, 25. [5]) 1. Kor. 15, 24 u. 28. [6]) Röm. 1, 4.

Geistes ist er es wie alle Menschen, die den heiligen Geist haben, schon bei Lebzeiten, ja sogar schon in der Präexistenz. Er hat also nach der Meinung des Paulus keinen anderen Vorrang vor seinen Menschenbrüdern als den der Erstgeburt;[1]) der erstgezeugte oder erstgeborene Gottessohn aber ist er als der zuerst zur vollendeten Gottessohnschaft Auferstandene,[2]) weswegen er auch im Gegensatz zu den später in Masse zu zeugenden Gottessöhnen der alleingeborene heisst.[3]) Dass durch den Messias alle Dinge sind,[4]) ist (falls die Stelle echt ist) als paulinische Ausgestaltung des pharisäischen Gedankens zu betrachten, dass die Thora und das Vollendungsreich, in welchem sie zur vollkommenen Erfüllung gelangt, für Gott Grund und Motiv, also ideales Mittelglied, zur Weltschöpfung waren; denn der präexistente Messias ist ja im ewigen göttlichen Rathschluss als Bedingung für die Herbeiführung des Vollendungsreiches vorgesehen. Dass Christus der Geist sei,[5]) ist so zu verstehen, dass in ihm vor allen Menschen der Geist seine kräftigste Darstellung und sein wirksamstes Mittheilungsorgan gefunden habe, in dem verklärten Christus aber das konstituirende Element sowohl seiner geistigen wie seiner leiblichen Persönlichkeit bilde, wie derselbe später es für alle Menschen zu bilden bestimmt sei. Alles dies hebt also den Christus nicht aus der essentiellen Stellung eines Menschen heraus, da alle Menschen in demselben Sinne wie ihr ältester Bruder zur vollen pneumatischen Gottebenbildlichkeit geschaffen sind.

Diese essentielle Gleichstellung mit den übrigen Menschen bildet aber offenbar das Haupthinderniss für eine Stellvertretung, die mehr als Einem, die allen Menschen zu Gute kommen soll; was der Einzelpersönlichkeit Christi in extensiver Hinsicht abgeht, muss sie in intensiver Hinsicht ersetzen, d. h. sie muss ins Uebermenschliche gesteigert werden, um als Erlöser der ganzen Menschheit gedacht werden zu können. Diese Steigerung ist bereits im Kolosserbrief zu beobachten, wo er nicht bloss als zuerst Auferstandener, sondern gleich dem philonischen Logos als Erstgeborener der Schöpfung, und nicht bloss als ideales Mittelglied für die Motivation der Schöpfung, sondern als realer Mittler für den Vollzug derselben erscheint, durch welchen, in welchem und zu welchem Alles besteht;[6])

[1]) Röm. 8, 29. [2]) 1. Kor. 15, 20; Kol. 1, 18. [3]) *Μονογενής* wird übrigens im Alterthum öfters für erstgeborene Söhne gebraucht, auch wenn sie nachgeborene Geschwister haben. [4]) 1. Kor. 8, 6. [5]) 2. Kor. 3, 17. [6]) Kol. 1, 15—17.

zum Versöhner aller irdischen und himmlischen Wesen qualificirt er sich nunmehr dadurch, dass er die absolute „Fülle“ der Gottheit in sich trägt, jenes πλήρωμα τῆς θεότητος[1]), welches die Gnostiker auf ein ganzes Heer von Aeonen vertheilt dachten. Der Epheserbrief verwerthet diesen Begriff des πλήρωμα praktisch, indem er aus Christus als Besitzer desselben den alles Erfüllenden macht, und die Gemeinde des Herrn als den Organismus hinstellt, in welchen der alles Erfüllende seine Gottheitsfülle ergiesst.[2]) Der Brief des Barnabas zieht bereits eine nahezu doketische Konsequenz aus dieser übermenschlichen Vergöttlichung Christi, indem er lehrt, dass die Menschwerdung desselben den Zweck gehabt habe, seine göttliche Herrlichkeit zu verhüllen, deren Anblick ohne diese Hülle uns unerträglich gewesen wäre.[3])

Durch diese Steigerungen der Christusidee war dieselbe in eine Sphäre gerückt, wo sie sich von dem Memra oder Logos des Judenthums nicht mehr wesentlich unterschied; es war daher nur die Konstatirung einer in der paulinischen Schule bereits thatsächlich hergestellten Identität, wenn das Johannesevangelium um die Mitte des zweiten Jahrhunderts den Logos als dasjenige Princip bezeichnete, welches in Jesus Fleisch geworden sei[4]) und die Fülle und Herrlichkeit der Gottheit zur „leibhaftigen“ Darstellung gebracht habe.[5]) Mit dieser Identificirung waren die fruchtbaren Keime der Logoslehre in neue Entwickelungsbahnen geleitet und im Gegensatz zu dem damals noch immer seminaturalistischen Immanenzprincip des heiligen Geistes dem Christenthum ein rein supranaturalistisches Immanenzprincip gewonnen, welches die reichsten Früchte zu tragen bestimmt war. Der johanneische Christus nimmt genau in demselben Sinne eine Mittlerstellung zwischen Gott und der Menschheit ein, wie wir es oben vom philonischen Logos gesehen haben, und die erlösende Thätigkeit Christi erscheint hier selbst nur als ein untergeordnetes Moment seiner Mittlerschaft. Einerseits ist der Logos selbst Gott,[6]) d. h. seinem Wesen nach mit dem Wesen der Gottheit identisch; andrerseits ist er durch die Inkarnation Mensch geworden, wenngleich die Menschheit Jesu im Johannesevangelium wider Willen des Verfassers zu einem abstrakten Scheinbild, einem gespenstischen Schemen verblasst. So

[1]) Kol. 1, 19; 2, 9. [2]) Eph. 1, 23. [3]) Barnabas 5. [4]) Joh. 1, 1—3 u. 14. [5]) Kol. 2, 9; Joh. 1, 14. [6]) Joh. 1, 1.

berührt er sich mit beiden Seiten des religiösen Verhältnisses, ohne mit einer von beiden ganz zusammen zu fallen; er steht in der Mitte zwischen ihnen, so dass er sich zu Gott verhält wie der Mensch zu ihm, und gerade dadurch soll er zum Mittler befähigt werden, indem er durch die Vereinigung mit sich die Menschen mit Gott vereinigen, also die Kluft zwischen dem Unendlichen und Endlichen überbrücken soll.[1]) Das Wesen Gottes, welches Wahrheit und Liebe ist,[2]) vermittelt er den Menschen, indem er ihnen die persönliche Offenbarung dieses Wesens, also der Wahrheit und Liebe bringt[3]) und sie dadurch zur Erkenntniss und Gegenliebe führt; die religiöse Sehnsucht der Menschen vermittelt er mit Gott, indem er Fürbitte für sie einlegt und durch die Verleihung der Erkenntniss Gottes und der Liebe zu Gott ihr Verlangen nach dem ewigen Leben befriedigt.[4])

Obwohl die reale Menschheit Christi hier in Frage gestellt ist, kann doch von einer Gottgleichheit Christi im Johannesevangelium noch nicht die Rede sein; der Logos ist zwar seinem Wesen nach Gott, aber er ist nicht der Gott, sondern diesem, der grösser als er ist, unterthan, — er ist wie bei Philo ein zweiter Gott oder Untergott, der zwischen realer Unpersönlichkeit und allegorischer Persönlichkeit die Schwebe hält, bis er durch Fleischwerdung eine eigentliche Persönlichkeit erlangt und behält. Das Johannesevangelium enthält also gleichzeitig Doketismus und Subordinationismus, und darum konnte sein Christus dem Christenthum auf die Dauer ebenso wenig als Menschheitserlöser genügen, wie der Paulinische. Diese Unzulänglichkeit verhüllte sich dem Verfasser nur dadurch, dass er die stellvertretende Sühnekraft des Christustodes bei Seite liess und das Werk Christi wesentlich in seiner Mittlerschaft erkannte; die Offenbarung der Wahrheit und Liebe fällt wesentlich in sein Leben, und der Tod wirkt nur einerseits als Offenbarung der Liebe mit, während er andrerseits für die Welt die durch die Lebensoffenbarung vorbereitete Krisis, für Christus selbst aber den Anfang seiner Erhöhung bedeutet.

Während Paulus ganz genau wusste, dass er nicht das Evangelium Jesu, sondern sein eigenes, allein auf den Messiastod gebautes, Evangelium verkündete, hatte das zwischen ihm und dem Johannesevangelium liegende Jahrhundert ausgereicht, die historische Fiktion

[1]) Joh. 14, 20; 15, 4—5; 10, 30; 1. Joh. 5, 20. [2]) 1. Joh. 4, 16. [3]) 3. Joh. 14, 16; 17, 8 u. 17; 3, 16; 17, 26; 1. Joh. 4, 9. [4]) Joh. 17, 3.

zu ermöglichen, dass der historische Jesus der Verkünder nicht nur des paulinischen Evangeliums, sondern sogar der philonisch-johanneischen Logoslehre gewesen sei; während Paulus ganz genau wusste, dass seine Religion der Freiheit in Christo zu allem Judenthum und Judenchristenthum in diametralem Gegensatz stand, konnte der Verfasser des Johannesevangeliums bereits die Illusion festhalten, dass der jüdische Prophet Jesus Gründer und Stifter der antijüdischen Christusreligion gewesen sei, und auf Grund dieser Einbildung die paulinische Erlösungslehre gegen die mittlerische Offenbarungsthätigkeit zurücktreten lassen. Die weitere christliche Entwickelung acceptirte zwar die johanneischen Bereicherungen des Christusideals um die Mittlerschaft und offenbarende Gründerschaft des Christenthums, aber sie hielt den paulinischen Boden der Rechtfertigungslehre mit Recht als das Wesentliche der christlichen Erlösungsreligion fest, und benutzte deshalb die johanneische Logoslehre nur als Sprosse für ein weiteres Aufklimmen zu einem Christusbegriff, der intensiv genug war, um die stellvertretende Genugthuung des Einen für unendlich Viele denkbar zu machen.

Damit die Sühne Eines für die Schuld unendlich Vieler genugthuend sein könne, muss sie der von jedem dieser Vielen bestenfalls zu leistenden Sühne unendlich überlegen sein; zu dem Zweck muss die Person des Stellvertreters der Persönlichkeit eines jeden der Vielen, für welche er eintritt, unendlich überlegen sein. Der menschlichen Persönlichkeit unendlich überlegen ist aber nur die göttliche; also muss der Stellvertreter im eigentlichsten Sinne eine gottgleiche Persönlichkeit sein, nicht etwa bloss eine gottähnliche, mit welcher nur eine relative, nicht absolute, Ueberlegenheit erreicht würde. Andrerseits ist die Stellvertretung nur unter Gleichen denkbar; um für jeden Menschen genugzuthun, muss also der Erlöser wahrer Mensch sein, nicht bloss ein Gott, der zum Schein die menschliche Natur annimmt, ohne die Leiden des Sühnetodes in rein menschlicher Weise zu empfinden. Wahrer Gott und wahrer Mensch, und beides in einer einzigen ungetheilten Persönlichkeit, das ist also die strenge Konsequenz der paulinischen Rechtfertigungslehre, das ist die einzige Voraussetzung, unter welcher der Christustod für die ganze Menschheit sühnende Kraft haben kann.

Dass diese Formel den Widerspruch in sich tragen musste, war selbstverständlich, denn sie war ja die logische Konsequenz einer in

sich widerspruchsvollen Voraussetzung, nämlich der, dass die göttliche Strafgerechtigkeit und die menschliche Rechtfertigung auch nach Aufhebung des Gesetzes noch bestehen blieben. Jene klassische Formel ist für jedes unbefangene Denken die *reductio ad absurdum* der Voraussetzungen, aus denen sie folgerichtig entspringt; für das religiöse Bewusstsein des Christen dagegen, welchem die Erlösung von seinen Sünden durch den Sühnetod Christi den unantastbaren Kern seiner religiösen Weltanschauung bildet, ist sie der alle Vernunft übersteigende Ausdruck des für den menschlichen Verstand undurchdringlichen Mysteriums der göttlichen Gnade und Liebe. Beides besagt nur, dass die Christologie die folgerichtige Konsequenz der christlichen Soteriologie ist, und dass die Widersprüche, welche, wie oben gezeigt, in der letzteren stecken, in der ersteren um so schärfer und zugespitzter hervortreten müssen, je konsequenter sie durchgebildet wird. Das menschliche Christusbild des Paulus oder das halbgöttliche des Johannesevangeliums sind nur die ersten schüchternen Experimente zur Durchbildung der christologischen Konsequenzen der christlichen Soteriologie, die sich zur späteren kirchlichen Christologie verhalten wie das Embryo zum ausgewachsenen Organismus; auf sie zurückgreifen wollen, hiesse nur die geschichtliche Entwickelung des Christenthums noch einmal *ab ovo* beginnen ohne die Möglichkeit, bei konsequenter Durchführung zu einem andern Endergebniss als die Kirchenlehre zu gelangen. Wer die Widersprüche der kirchlichen Christologie nicht mehr vertragen kann, der muss sich eben klar machen, dass in ihnen nur die Widersprüche der christlichen Soteriologie ihren präcisesten Ausdruck gefunden haben, und deshalb in ihnen die *reductio ad absurdum* der letzteren sehen; wer aber die Widersprüche der christlichen Soteriologie vertragen kann, der hat nicht den geringsten Grund mehr, sich gegen die Widersprüche der kirchlichen Christologie zu sträuben. Es wäre deshalb zwecklos, die Widersprüche der kirchlichen Christologie eingehender zu erörtern, nachdem wir diejenigen der christlichen Soteriologie theils klar gestellt haben, theils noch klar stellen werden; es genügt hier der Hinweis, dass eines mit dem andern steht und fällt.

Der Christustod hat also die dreifache Folge, erstens die Erbschuld des menschlichen Geschlechtes zu tilgen, zweitens die persönliche Schuld des Einzelnen zu tilgen, und drittens die seit dem Sündenfall und in erhöhtem Grade seit der Offenbarung des Gesetzes bestehende

Herrschaftsmacht der Sünde über die Welt zu brechen. Dies alles sind objektive Folgen eines objektiven Ereignisses, und man sollte danach meinen, dass sie in der ganzen Welt mit einem Schlage Platz greifen, ebenso wie die Folgen des adamitischen Falls, gleichviel ob die Kunde von diesem Ereigniss in die einzelnen Theile der bewohnten Welt hingedrungen ist, oder nicht, und gleichviel, welche Aufnahme die etwaige Kunde gefunden hat. Paulus hat keinen Versuch gemacht, seine Behauptung zu rechtfertigen, dass diese logischen Folgen des Christustodes trotzdem nicht sogleich und nicht allgemein eintreten, sondern nur nach Maassgabe, als die Kunde von diesem objektiv erlösenden Ereigniss Ausbreitung und Glauben findet, und die nachfolgende Entwickelung des Christenthums hat diese Inkonsequenz nicht zu beseitigen vermocht.

Was kann der Einzelne dafür, ob die Kunde zu ihm gelangt, ob sie in so glaubwürdiger Gestalt und durch so glaubwürdige Mittelsmänner zu ihm gelangt, dass sein Intellekt ihm das Fürwahrhalten derselben nicht nur gestattet, sondern sogar aufnöthigt?[1]) Eine Einschränkung für die Zurechnung des Verdienstes Christi hätte doch nur als besondere göttliche Strafe in solchem Falle einen Sinn, wo der Einzelne der Ueberzeugung seines Intellektes zum Trotz die für wahr gehaltene Erlösungsgnade von sich weist, um in seinen Sünden zu verharren; ein solcher Fall ist aber psychologisch unmöglich, vielmehr liegt es lediglich an der paradoxen Unglaubhaftigkeit der Kunde selbst, dass so Viele intellektuell ausser Stande sind, sie anzunehmen, und dass diejenigen, welche sie annehmen, es nur vermögen, weil ihre nach Versöhnung mit Gott schmachtende religiöse Sehnsucht[2]) stärker ist als ihr wider solche Zumuthungen sich auflehnender Intellekt. Paulus selbst hatte ja die Unglaubhaftigkeit der Auferstehung des Gekreuzigten trotz ihrer Bezeugung aus erster Hand an sich selbst erprobt und hatte der Ueberführung durch die persönliche Erscheinung des Auferstandenen zu seiner Bekehrung bedurft; da lag es in ihm nahe genug, anzuerkennen, dass es zunächst der göttlichen Hilfe, des „Ergriffenwerdens von Christo",[3]) bedürfe, um zu dem Glauben an sein Evangelium zu gelangen, so dass aus dem Unglauben an dasselbe sicherlich niemandem ein Vorwurf gemacht werden konnte. Und trotzdem sollte das Inkrafttreten der objektiven

[1]) Röm. 10, 14. [2]) 2. Kor. 5, 20. [3]) Phil. 3, 12.

Folgen des Christustodes für jeden Einzelnen erst von der persönlichen Aneignung derselben durch den Glauben, und von seiner persönlich hingebenden Dankbarkeit und vertrauensvollen Liebe für den Erlöser abhängig sein, so dass subjektiv ebenso der Glaube, wie objektiv das Verdienst Christi an die Stelle der Werke als Mittel zur Rechtfertigung des Menschen träte!

Ohne Zweifel ist es erst diese Einschränkung, welche das paulinische Evangelium des Christustodes zu einer Religion macht; aber ebenso zweifellos ist dieselbe ein schreiender Widerspruch gegen die behauptete Objektivität des Sühnetodes und seiner Folgen. Paulus merkte von diesem Widerspruch nur darum nichts, weil er vollständig in der pharisäischen Anschauungsweise befangen war, nach welcher es selbstverständlich ist, dass eine stellvertretende Sühne nur für die dem Stellvertreter durch Familie, Geschlecht, Nationalität oder persönliche Beziehungen nahe stehenden Personen Wirksamkeit haben kann; er behielt bei seiner Ausdehnung der Stellvertretung des jüdischen Messias auf die Heiden nur die letzte dieser Formen des Nahestehens bei, weil die anderen nicht passten, und dehnte nach dem Vorgang der Judenchristen die persönlichen Beziehungen des Christus über den Kreis der ihm im Leben Nahestehenden auch auf diejenigen aus, welche erst nach seinem Tode dem Auferstandenen persönlich nahe getreten waren.*) Daher die Forderung persönlicher Hingebung, dankbarer Liebe und demüthigen Vertrauens als der eigentlichen Bedingungen der Heilsaneignung, für welche das Fürwahrhalten der Heilsthatsachen nur die an sich gleichgültige, aber psychologisch unentbehrliche Voraussetzung bildet; der ganze Komplex dieser Bedingungen des persönlichen Nahestehens wird unter dem religiösen Begriff „Glauben“ zusammengefasst. Der religiöse Werth dieses aus pharisäischer Quelle entsprungenen „Glaubens“ stieg natürlich um so höher, je mehr der Christus aus der Stellung eines hervorragenden Menschen zum Range der Gottgleichheit, zur zweiten Person der Gottheit emporstieg; denn in demselben Maasse wurde seine Person mehr und mehr zum wahren und eigentlichen Objekt

*) Wäre der Christus Jesus noch ein im Scheol schlafender Schatten, so wäre für diejenigen, welche ihn nicht „im Fleische“ gekannt haben, ein lebendiges persönliches Verhältniss zu ihm unmöglich; man sieht also auch hier, wie die ganze Christusreligion auf dem Glauben an die Thatsache der Auferstehung Christi fusst.

des religiösen Verhältnisses, und somit der „Glaube“ an ihn zum Inhalt des religiösen Verhältnisses selbst.

Wer sich nun durch den Glauben die stellvertretende Genugthuung des Christustodes angeeignet hat, der hat die Gerechtigkeit vor Gott, d. h. ein gerechtsprechendes Urtheil Gottes über ihn erlangt, und ist eben damit in die Integrität des religiösen Verhältnisses eingetreten; indem dem Zorn oder der Strafgerechtigkeit Gottes objektiv genug gethan ist, tritt die Vaterliebe Gottes in ihr ungeschmälertes Recht und setzt den Gerechtfertigten in das Kindschaftsverhältniss ein. Diese Einsetzung ist also ein Recht, welches der Mensch durch die Rechtfertigung vermittelst des Christustodes und die Aneignung desselben im Glauben erworben hat, — sie ist etwas, was Gott ohne Rechtsverletzung nicht unterlassen darf, was also nicht noch einmal als Gnadenakt Gottes angesehen werden darf. Wie im alten Testament die Gnade nur in der Schliessung (beziehungsweise wiederholten Erneuerung) des Bundes, aber nicht in dem bundesgemässen Verhalten Gottes zu suchen ist, so liegt im neuen Testament die Gnade nur darin, dass er durch Dahingeben seines Sohnes die objektiven Anstalten zur objektiven Genugthuung seiner Strafgerechtigkeit getroffen hat, aber nicht darin, dass er, nachdem er objektiv versöhnt ist, sich nun auch als versöhnter Gott gegen den Menschen benimmt. So erfordert es die Konsequenz, aber nicht so das religiöse Gefühl, welches auch im Kindschaftsverhältniss für die Gewährung dieses Verhältnisses als für eine Gnade Gott unmittelbar dankbar sein will, und dadurch implicite die Zulänglichkeit der Anstalten für objektive Genugthuung und Versöhnung Gottes desavouirt.

Auch diesen Widerspruch hat Paulus darum nicht bemerkt, weil er trotz seiner Leugnung des Gesetzesstandpunktes fortfuhr, pharisäisch zu denken. Im pharisäischen System nämlich, wo der Mensch eigentlich durch persönliche Gesetzeserfüllung persönlich gerecht werden soll, und die stellvertretende Gerechtigkeit und Sühne dritter Personen nur ergänzend zur eigenen Werkgerechtigkeit hinzutritt, ist es allerdings die Gnade Gottes, welche im Hinblick auf die überschiessende Gerechtigkeit oder Sühne des Stellvertreters das Manko an persönlicher Gerechtigkeit „nicht ansieht“, so dass die Stellvertretung nur Direktiv für die Gnade mit Hilfe der Fürbitte wird; diese pharisäische Auffassung überträgt Paulus auf die Erlösungsreligion, obwohl hier von eigener Gerechtigkeit gar nicht die Rede sein kann,

und lässt die Fürbitte Christi für die Seinen, die zu ihm in einem persönlichen Verhältniss stehen, entscheidend werden für die Gnadenentschliessung Gottes. Tritt aber auf diese Weise die Sündenvergebung aus Gnaden auf Christi Fürbitte an die Stelle der Rechtfertigung durch objektive Genugthuung der göttlichen Strafgerechtigkeit, so ist es klar, dass dann wiederum die objektive Erlösungsanstalt überflüssig war; denn wenn Gott doch einmal nicht darüber hinwegkommt, Gnade für Recht (nach Maassgabe des persönlichen Glaubensverhältnisses zu Christo) ergehen zu lassen, so genügt der „Glaube" im Sinne eines persönlichen Liebesverhältnisses zu Christo für sich allein vollständig für diesen Zweck, und Christus ist dann ebenso vergeblich gestorben, als wenn die Gerechtigkeit auf dem Wege der Gesetzesreligion zu erlangen ist. Da Paulus dies nicht wollen kann, so fehlt bei ihm der Begriff der „Vergebung der Sünde" gänzlich, und selbst im Kolosserbrief, wo er zuerst auftritt, bedeutet er nicht ein Thun der göttlichen Gnade, sondern einen subjektiven menschlichen Zustand des Freiseins von Schuld; [1]) erst im Johannesevangelium, wo die Rechtfertigungslehre fehlt, tritt die göttliche Gnade im Kindschaftsverhältniss in ihr ungeschmälertes Recht.

Sei dem, wie ihm wolle, jedenfalls soll durch das Werk Christi für die an ihn Glaubenden die Freiheit vom Gesetz und seinen Folgen, d. h. von der Unentrinnbarkeit der Sünde und des Todes erkauft und das Leben gewährleistet sein. Hier treten neue Widersprüche auf.

Der Begriff der Sünde besteht auf dem Boden der Gesetzesreligion in der Nichterfüllung des Gesetzes; mit der Aufhebung des Gesetzes wird also auch dieser Begriff der Sünde aufgehoben, ohne dass ein anderer ausdrücklich an seine Stelle gesetzt wird. Durch Vernichtung der objektiven Herrschaftsmacht der Sünde soll nur ihre Unentrinnbarkeit, nicht ihre Möglichkeit aufgehoben sein, soll der Mensch in den Stand Adams vor dem Sündenfall wieder eingesetzt sein, welcher sündigen konnte, oder auch nicht; aber auch für Adam begann nach jüdisch-christlicher Ansicht die Möglichkeit der Sünde erst mit dem göttlichen Verbot, und ebenso war die Sünde der Heiden für den Pharisäer Paulus nur denkbar an dem Maassstabe einfacher göttlicher Gesetze. [2]) Paulus meint nun zwar mit Sünde

[1]) Kol. 1, 14. [2]) Röm. 1, 19—24; 2, 14—15.

bei den mit dem Geiste Christi begabten Gläubigen den Verstoss gegen die Autonomie des sittlichen Bewusstseins; da er aber niemals an die Konsequenzen der Gesetzesaufhebung denkt, so spricht er dies nirgends deutlich aus, so dass die spätere christliche Entwickelung das heteronome „neue Gesetz" des Evangeliums diesem autonomen Gesetz substituiren konnte und damit gänzlich auf den Standpunkt der heteronomen Gesetzreligion zurückfiel. Bliebe Paulus seiner Aufhebung des Gesetzes getreu, so müsste eigentlich das göttliche Gericht für jeden Menschen lediglich auf den Wahrspruch beschränkt werden, ob derselbe den die Werkgerechtigkeit ersetzenden Glauben gehabt habe oder nicht, und ob er ihn in genügendem Maasse besessen habe, um ihm seinen Glauben statt der (allen Menschen mangelnden) Gerechtigkeit anzurechnen. Es ist ein offenbarer Rückfall in den negirten Standpunkt der Gesetzesreligion und der Werkgerechtigkeit, dass Paulus Lohn und Strafe im Gericht doch wieder nach dem Maassstabe der guten und bösen Handlungen, kurz der Werke,*) vertheilt werden lässt,[1]) und die spätere Entwickelung des Christenthums zur neuen Gesetzesreligion hat diese im Judenchristenthum vorgebildete Seite begierig aufgegriffen und mit fast derselben behaglichen Breite wie das Judenthum ausgeführt.[2])

Durch diese Erwägungen stellt sich aber wiederum heraus, dass der Christustod auch in Betreff der Sünde seinen Zweck objektiver Erlösung verfehlt hat; er hat nur von der Sünde gegen das mosaische Gesetz, nicht von der Sünde gegen das christliche Gesetz (gleichviel ob es im autonomen oder heteronomen Sinne verstanden wird) erlöst und hat das vor ihm bestehende Verhältniss von Sittlichkeit und Unsittlichkeit wesentlich unverändert gelassen. Denn so wenig der Jude oder Heide unter der angeblichen Herrschaft der Sünde verhindert war, wahrhaft werthvolle Sittlichkeit zu besitzen und zu entfalten, ebenso wenig ist der Christ nach der angeblichen Zerstörung der Sündenmacht im Stande, seine Sittlichkeit von Sünde rein zu halten und seine Gotteskindschaft vor steter Rückfälligkeit in

*) Die menschliche Beurtheilung muss freilich die Werke als Symptom des Glaubens benutzen, muss aus den Früchten auf den Baum zurückschliessen, aber die unmittelbar ins Herz blickende göttliche Beurtheilung hat offenbar solche Umwege nicht nöthig.

[1]) 2. Kor. 5, 10; 1. Kor. 3, 13—15; Röm. 2, 6—10 u. 13 (vgl. 1. Kor. 6, 9—10). [2]) Joh. 4, 35—36; 5, 14; 13, 17; 2. Joh. 8; vgl. auch 1. Joh. 2, 28; 3, 2—3; Joh. 12, 26; 14, 21; 16, 27.

die natürliche Sündhaftigkeit zu bewahren,[1]) so dass der Unterschied zwischen beiden kein absoluter und principieller ist, sondern höchstens ein relativer und gradueller sein kann. Sofern aber ein Unterschied in letzterem Sinne vorhanden ist, entspringt er offenbar subjektiv aus dem persönlichen Glaubensverhältniss zu Christus und der aus diesem resultirenden Erfüllung mit seinem Geiste, aber nicht aus der objektiven Thatsache des Christustodes.

Noch schlimmer steht es mit der Erlösung vom Tode durch das Werk Christi. Wäre dies eine Wahrheit, so dürfte vom Christustode an der Tod über keinen Christusgläubigen mehr Macht gewonnen haben, sondern sie alle müssten so alt geworden sein, um die Wiederkunft Christi und die pneumatische Verklärung ihrer Leiber zu erleben. Aber der Tod hält seine Ernte genau so unter den Christen wie unter den Juden und Heiden; mag dies nun eine bloss natürliche Erscheinung oder mag es eine Folge von der Fortdauer der Sünde auch nach der Aufhebung des Gesetzes sein, — jedenfalls liegt darin der Beweis, dass der Christustod seinen objektiven Zweck auch in dieser Hinsicht verfehlt hat. Um nach dem natürlichen Tode der Auferstehung sicher zu sein, dazu brauchte man nicht erst an die Auferstehung Christi zu glauben, sondern bloss jüdischer Proselyt zu werden; denn auch die nicht christlichen Juden werden bei der Wiederkunft Christi auferstehen und gerettet werden. Es kann also gar keine Rede davon sein, dass die Hoffnung und Zuversicht der Auferstehung erst durch Christus in die Welt gekommen sei; denn wenn der parsisch-pharisäische Auferstehungsglaube von den Christen für unwahr erklärt würde, so würde damit dem christlichen Auferstehungsglauben zugleich der geschichtliche Boden unter den Füssen weggezogen. Nach Paulus besteht die Leistung des Christustodes in dieser Hinsicht nur darin, dass den Heiden die Möglichkeit eröffnet wird, an der jüdischen Auferstehung Theil zu nehmen, auch ohne sich dem jüdischen Gesetz zu unterwerfen, d. h. dass durch die Messiasreligion eine neue, bequemere Form des jüdisch-monotheistischen Proselytismus eröffnet ist; für die Judenchristen hingegen wäre der Messiastod in dieser Hinsicht ganz überflüssig gewesen, wenn er nicht durch die nachfolgende Auferstehung ein glaubenstärkendes Beispiel von der Ohnmacht des Todes geliefert hätte.

[1]) 1. Kor. 3, 1—3; Röm. 6, 19; Gal. 5, 13 u. 19—21.

Die thatsächlich fortdauernde Herrschaft der Sünde und des Todes ist der beständige Hinweis darauf, dass das messianische Vollendungsreich noch nicht angebrochen ist, sondern erst demnächst mit der Wiederkunft des Messias anbrechen soll; dann erst mit der Auferstehung, beziehungsweise Leibesverklärung wird nach dem Vorbild des erstgeborenen Bruders die Gotteskindschaft und das Leben im eigentlichen Sinne des Wortes erlangt. Die kurze Zwischenzeit bis zur Wiederkunft Christi ist ein unklarer Zwitterzustand zwischen irdischem Elend (Sünden- und Todes-Macht) und idealer Anticipation der künftigen Herrlichkeit. Die ideal anticipirte Gotteskindschaft bedeutet nicht einen realen Besitz, sondern nur einen Rechtstitel zur künftigen Besitzerlangung, einen Anspruch auf das Erbe des Vaters (das Reich), aber erst für den Eintritt der Erbregulirung.[1]) Ein darbender Majoratserbe mag von darbenden Enterbten sehr beneidet werden und selbst sehr stolz auf seinen Rechtstitel sein; aber darum wird er das Elend der zeitweiligen Besitzlosigkeit nicht minder fühlen, wenn er auch mit seinem Rechtsanspruch auf die Zukunft sich über die trübe Gegenwart hinwegtröstet. Diese Doppelseitigkeit in der Auffassung des irdischen Lebens hat Paulus mit dem Judenthum, insbesondere mit den eschatologischen Richtungen desselben, dem Essäismus und Judenchristenthum, gemein; in dem Maasse aber, als durch die absolute Werthung des Christustodes die Heilszuversicht gewachsen ist, in dem Maasse ist auch der Trost, der Friede und die Seligkeit, welche die ideale Anticipation des künftigen Heils in den irdischen Drangsalen verleiht, intensiver geworden, so dass die ideale Anticipation des künftigen Lebens mit seinem Gottesreich und seiner Gotteskindschaft selbst schon als ein Heil, als eine Errettung, als ein Leben im gotteskindschaftlichen Sinne empfunden wird. Aber der Schwerpunkt liegt noch immer im Jenseits und bleibt dort während der ganzen christlichen Entwickelung liegen, wenngleich das Erblassen der Hoffnung auf eine baldige Wiederkunft Christi dazu nöthigte, die ideale Seite der immanenten Gotteskindschaft sorgfältiger auszubauen und praktisch in den Vordergrund zu rücken.

Diese Wendung zeigt sich bereits im Johannesevangelium, wo das „ewige Leben“ als durchaus immanenter Begriff, nämlich als die Einheit der Erkenntniss Gottes und der Liebe zu Gott genommen

[1]) Gal. 4, 7.

wird; das ewige Leben beginnt nunmehr schon im irdischen, und setzt sich nur über dessen Ende hinaus fort. Aber die Gleichheit des ewigen Lebens hienieden und im Jenseits ist nur für einen Mystiker annehmbar, der sich im Besitz der mystischen Intuition Gottes glaubt; alle Menschen, welche die Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht nicht in sich finden, vielmehr sich darauf angewiesen fühlen, sich mit einer stückweisen Erkenntniss zu begnügen, sehnen sich nach der ungetrübten Einheit mit Gott, die das Diesseits ihnen versagt und die sie deshalb im Jenseits erhoffen.[1]) Der theistische Standpunkt macht es unmöglich, das Ziel der religiösen Sehnsucht, die volle Einheit mit Gott zu erreichen, weil Gott und Mensch als zwei Persönlichkeiten von einander geschieden bleiben; er setzt die Sehnsucht selbst an die Stelle der Erfüllung, nämlich die Liebe an die Stelle der Identität, und die Hoffnung auf den jenseitigen Besitz der vollen Einheit an Stelle des Besitzes selbst. Darum ist dem Theismus die Hoffnung auf eine transcendente Fortdauer des Individuums unentbehrlich, weil ihm die Hoffnung auf eine transcendente Vollendung des religiösen Verhältnisses zur schrankenlosen Einheit mit Gott unentbehrlich ist, und es verschlägt wenig, dass die Fortdauer der theistischen Voraussetzungen der Erfüllung der religiösen Sehnsucht im Jenseits dieselben Hindernisse in den Weg legt wie im Diesseits, weil die Verhältnisse des Jenseits im unklaren Nebel hoffnungsseliger Erwartung verschwimmen. Das Johannesevangelium bezeichnet die äusserste Grenze des auf theistischem Boden Erreichbaren, insofern die Verschwommenheit mystischer Intuition dazu benutzt wird, die nebelhafte Unklarheit des Jenseits bereits in das Diesseits hereinzuziehen; jeder Versuch, in dieses immanente ewige Leben Klarheit zu bringen, stellt vor die Alternative, sich entweder mit der idealen Anticipation des erhofften Jenseits zu begnügen, oder bei ernsthafter Realisirung des Immanenzgedankens den Boden der Heterusie von Gott und Mensch, d. h. den Boden des Theismus zu verlassen. Darum ist die christliche Kirchenlehre in diesem Punkte mit Recht wesentlich bei dem Paulinismus stehen geblieben, und nur die christliche Mystik hat sich tiefer und tiefer in den blendenden Nebel des immanenten ewigen Lebens versenkt, freilich ohne dadurch etwas anderes zu erreichen, als den Rückfall in den abstrakten Monismus des Brahmanismus unter veränderten Formen.

[1]) 1. Kor. 13, 9–12.

Fragen wir nun, was eigentlich durch die objektive Erlösungsanstalt und den subjektiven Glauben an den Erlöser für den religiös-sittlichen Zustand des Individuums erreicht sein soll, so scheint die Antwort, dass durch dieselben das mittelst der Gesetzesgerechtigkeit vergebens erstrebte vollkommene religiöse Verhältniss, die Gotteskindschaft, gewonnen sei,[1]) nur eine unzulängliche Beantwortung zu gewähren, so lange der religiös-sittliche Inhalt des in der Gotteskindschaft gegebenen religiösen Verhältnisses nicht näher bestimmt ist, so lange vielmehr die Gotteskindschaft als blosser Rechtsanspruch auf eine zukünftige Theilnahme an den äusseren Gütern des väterlichen Erbes (des Reiches) definirt wird. Alle Erwartungen für die Zukunft gehören theils dem naturalistischen Eudämonismus an, theils sind sie transcendente Projektionen einer idealen religiösen Sehnsucht, welche sich eingesteht, dass sie unter den vorläufig gegebenen (oder supponirten) Verhältnissen unrealisirbar sei; der Werth einer Religion bemisst sich aber lediglich danach, welchen religiös-sittlichen Inhalt sie mit Hilfe ihres Vorstellungskreises dem gegenwärtigen religiösen Bewusstsein ihrer Bekenner darzubieten hat, welche subjektiven psychologischen Zustände sie in denselben schon jetzt erzeugt. Die Frage ist also so zu stellen: welchen Inhalt giebt die durch den Glauben an den Christus Jesus als den Erlöser erlangte Gotteskindschaft dem religiösen Bewusstsein und was leistet sie für die Erneuerung oder Veredelung des religiös-sittlichen Lebens? Für eine psychologische Betrachtungsweise ist es klar, dass dieser Inhalt kein anderer sein kann, als der Inhalt des „Glaubens“ selbst, nämlich der Christus, wie Paulus ihn versteht, und diese *a priori* aufzustellende Behauptung wird empirisch dadurch bestätigt, dass Paulus nirgends den Begriff der Gotteskindschaft als ein Verhältniss zwischen Gott und Mensch ausführt, sondern überall, wo er den Versuch macht, denselben inhaltlich zu erläutern, auf den Christus kommt. Hiermit entfernt er sich positiv ebenso sehr vom Judenthum wie negativ durch die Aufhebung des Gesetzes; er entfernt sich dadurch aber zugleich vom Judenchristenthum, indem er es nicht wie dieses mit dem Vorbild Jesu in seinem menschlichen Lebenswandel zu thun hat, sondern lediglich mit seinem Ideal des Christus und mit dessen beiden Polen: Kreuzestod und Auferstehung, um welche sein Christusglaube sich dreht.

[1]) Gal. 3, 26.

Der Christusglaube im paulinischen Sinne bestand, wie wir gesehen haben, darin, dass Christus nach dem Sündenfleisch gekreuzigt, durch den ihm innewohnenden lebendigmachenden Geist oder Lebensgeist aber den Tod überwunden und ins Leben (durch Auferstehung) wieder eingegangen sei, dass in seinem Tode die Sünde als objektive Macht hingerichtet und in seiner Auferstehung der Sieg des Lebens bewährt sei. Dieser Tod und diese Auferstehung sind also allerdings vorbildlich für uns, nicht etwa Jesu Wandel im Fleisch, von dem Paulus weder weiss noch wissen will; wer an Christum glaubet, der soll auch gleich ihm und mit ihm im Fleische gekreuzigt sein, um hinfort nur ihm, in ihm und mit ihm zu leben.[1]) In dem Sterben des alten, fleischlichen Menschen liegt der Gewinn,[2]) dass die objektive Ueberwindung der Sündenmacht durch den Christustod nun auch subjektiv angeeignet wird; der mit Christo Gekreuzigte ist der Sünde abgestorben,[3]) überhaupt der Welt (im Sinne des Sündenschauplatzes) gekreuzigt und abgestorben, aber grade dadurch auferstanden zu dem Leben der Gerechtigkeit, welches nicht mehr ein Leben des alten fleischlichen Menschen, sondern ein neues Leben Christi in ihm genannt werden muss.[4]) Wer an Christus glaubt, der ist Christi, ist sein, indem er sich ihm zu eigen giebt, ist in ihm, und gesinnt wie er, d. h. gewillt, sich selbst zu demüthigen;[5]) wer so sich ihm zu eigen giebt im Glauben und ihm anhangt, der zieht ihn aber auch an,[6]) d. h. macht ihn sich zu eigen, denn wer mit ihm eines Sinnes ist, der ist eben damit auch eines Geistes mit ihm, oder hat Christi Geist in sich.[7]) Das Sein Christi im Menschen ist die praktische Probe und das Symptom dafür, ob es wahr ist, dass der Mensch in Christo ist, oder Christi ist, oder ihm anhanget, d. h. den Glauben an Christus hat;[8]) das Sein Christi im Menschen ist einerseits das L e b e n, weil Christus der Geist, oder der vollkommenste Repräsentant des lebendigmachenden Geistes ist, und es ist andererseits die F r e i h e i t, weil es das positive Princip der Heiligung im Gegensatz zu dem negirten Gesetz darstellt.[9]) Wer so mit Christo gestorben ist und in Christo das Leben und die Freiheit gefunden hat, der hat in der Einheit mit Christo das Princip eines neuen religiösen Lebens erhalten, ist selbst

[1]) Röm. 6, 4—11; 2. Kor. 5, 14—15. [2]) Phil. 1, 21. [3]) Röm. 6, 6 u. 10. [4]) Gal. 2, 19—20; Röm. 8, 10. [5]) Phil. 2, 5. [6]) Gal. 3, 27. [7]) 1. Kor. 6, 17; Röm. 8, 9; Gal. 4, 6. [8]) 2. Kor. 13, 5. [9]) 2. Kor. 3, 17.

eine neue Kreatur geworden, in der mit dem neuen Lebensprincip alles neu geworden;[1]) anstatt unter dem alten Gesetz (der Sünde und des Todes) steht er unter dem neuen Gesetz Christi, d. h. dem Gesetz der Freiheit und des Lebens in Christo.[2])

Dies neue Gesetz ist nichts anderes als der „Glaube“ selbst, d. h. die persönliche mystische Liebeseinheit mit Christo, welche nothwendig auch diejenigen Personen liebend mitumspannt, welche in derselben Weise geeint mit Christo sind, d. h. der Glaube, der in der Liebe (zu den Brüdern in Christo) sich bethätigt;[3]) die Liebe ist die einzige Kardinaltugend, welche einem in persönlicher Liebeseinheit bestehenden Glauben entspricht.[4]) Die Liebe zu Christus ist der psychologische Grund aller christlichen Liebe, denn sie ist die dankbare Gegenliebe gegen denjenigen, welcher in der Hingebung am Kreuz seine Liebe zuerst bekundet und bewährt hat; in dieser christlichen Fundamentalliebe zu Christus, welche mit dem Glauben an Christus eins ist, erhält die jüdische Gottesliebe und Nächstenliebe eine neue psychologische Begründung. Die Liebe zu Gott stützt sich nun darauf, dass Gott aus Liebe zu uns seinen Sohn für uns hat sterben lassen,[5]) und die Liebe zu den Brüdern darauf, dass sie Brüder in Christo, d. h. eins mit dem Objekt der fundamentalen christlichen Liebe sind;[6]) die schönsten Worte, die Paulus geschrieben, gelten der Liebe, in welcher der Glaube sich bethätigt.[7]) Im Judenthum und Judenchristenthum waren die Gebote der Gottes- und Nächstenliebe die höchsten Gebote, aber doch auch nur Gebote im heteronomen Sinne; als solche Gebote sind sie in der paulinischen Christusreligion wie alle andern Gebote aufgehoben, werden aber inhaltlich restituirt als oberste Konsequenzen des substantiellen Kerns der Christusreligion, der Liebe zu Christus. Wer den Christus liebt, der ist Christ, d. h. ihm werden aus dem Inhalt seines liebenden Christusglaubens oder seiner gläubigen Christusliebe die Konsequenzen der Gottesliebe und Nächstenliebe folgen; wer den Christus nicht liebt, der gehört nicht zu den Brüdern in Christo, der „sei verflucht“.[8]) Wie aus der christlichen Bruderliebe die ganze christliche Ethik abgeleitet wird,[9]) so entspringt aus der christlichen Gottesliebe die ganze christliche Mystik; aber wie die christliche

[1]) 2. Kor. 5, 17; 4, 16. [2]) Gal. 6, 2; 5, 1; Röm. 8, 2. [3]) Gal. 5, 6. [4]) 1. Kor. 13, 13. [5]) Röm. 5, 8; Joh. 3, 16. [6]) Kol. 1, 2; 1. Kor. 16, 24. [7]) 1. Kor. 13, 1—8. [8]) 1. Kor. 16, 22. [9]) Gal. 5, 13—15.

Liebesmoral ausschliesslich auf der Bruderschaft in Christo fusst und nur inkonsequenter Weise über den Kreis derselben zu andern als propagandistischen Zwecken hinübergreift, so wurzelt die mystische Einheit mit Gott im Christenthum ganz ausschliesslich in der mystischen Einheit mit Christo und erhält durch diese ihre specifische Färbung.

Paulus hatte mit der Stiftung, Gründung und Grundlegung des Christenthums zu viel zu thun, um der Christusliebe, Gottesliebe und Nächstenliebe die nöthige Ausführung zu geben; dies blieb dem Johannesevangelium mit den zugehörigen Briefen vorbehalten, welches das Christenthum als die Religion der Liebe in deren dreifacher Gestalt durchbildete, und dies um so eher konnte, als die Rechtfertigungslehre ebenso wie der Gegensatz gegen das Judenthum und seinen Gesetzesstandpunkt bei ihm in den Hintergrund trat oder ganz fehlte. Indem das Johannesevangelium diese von Paulus gestiftete und von ihm durchgebildete Religion der Liebe in den Mund Jesu zurückverlegte, schuf es die historische Fiktion, dass Jesus der Stifter und Gründer des Christenthums als der Religion der Liebe sei, welche bis heute von der christlichen Theologie und ihrer gläubigen Gefolgschaft aufrecht erhalten wird, den historischen Urkunden zum Trotz, aus denen unverkümmert durch alle nachträgliche Harmonisirung und Idealisirung sonnenklar hervorgeht, dass Jesus ebenso wenig die johanneische Religion (der Liebe), wie die paulinische Religion (der Rechtfertigung allein durch den Glauben an den Messiastod) gelehrt hat, dass er überhaupt keine andre Religion als die jüdische Gesetzesreligion hat lehren, und am wenigsten eine neue hat stiften wollen. Eine Entschuldigung für diese Verwechselung und die auf ihr erbaute historische Fiktion lag nur darin, dass zur Zeit der Entstehung des Johannesevangeliums die paulinische Christusreligion bereits zu einer neuen Gesetzesreligion erstarrt war; das neue Gesetz entsprach als Bundesbedingung ebenso dem mit Christi Opferblut besiegelten neuen Bunde, wie das alte Gesetz dem alten Bunde, und als principaler Inhalt dieses angeblich von Jesus offenbarten „neuen Gesetzes“ wurden Gottesliebe und Nächstenliebe angesehen.[1]) Diese waren somit wieder ebenso wie im Judenthum und Judenchristenthum zu heteronomen Geboten degradirt, nur mit dem Unterschied, dass die neue Gesetzesreligion den Ballast des Ceremonialgesetzes über Bord geworfen hatte, also gleich

[1]) Joh. 13, 34; 1. Joh. 2, 7—8.

dem Islam mit Hilfe einer angeblichen neuen Offenbarung das erreicht hatte, was das heutige Reformjudenthum ohne solche vergeblich erstrebt. Die paulinische Ableitung der Gottes- und Nächstenliebe aus dem „Glauben" an Christum war zwar nicht vergessen, aber dieser „Glaube" war selbst zu einem heteronomen Gebot verknöchert;[1]) obwohl das Johannesevangelium anerkennt, dass niemand ohne göttliche Gnadenhilfe zum Christusglauben gelangen kann,[2]) so wird doch der Unglaube dem Ungläubigen ins Gewissen geschoben als Christushass und Gotteshass,[3]) d. h. als die schwerste Sünde,[4]) welche das paulinische Anathema rechtfertigt.

Je energischer die Ethik der christlichen Nächstenliebe durchgebildet wurde, desto schärfer wurde der Schnitt zwischen Christusliebenden und Christushassenden; je höherer Werth auf die Mystik der christlichen Gottesliebe gelegt wurde, desto mehr erschien der Mangel des Christusglaubens als Aufhebung der Möglichkeit der Gottesliebe, als Gotteshass. Die Religion der Liebe, sofern sie lediglich auf dem Liebesglauben an Christum fusste, entfaltete sich darum zu einem Dualismus von Gotteskindern und Teufelskindern, Gottesreich und Teufelsreich (Reich des Fürsten dieser Welt, d. h. Welt), Gott und Teufel, Licht und Finsterniss, welcher stark an den parsischen Dualismus erinnert, und dessen Schroffheit nur dadurch in der weiteren christlichen Entwickelung gemildert wurde, dass die paulinische Glaubensreligion vor der johanneischen Liebesreligion dauernd den Vorrang behauptete. Indem aber ferner die Liebe zu Gott und dem Nächsten auf der Liebe zu Christo fusste und diese durch den Glauben an die Erlösungslehre bedingt war, gewann der Glaube grade durch die selbstständige Durchbildung der Liebe mehr und mehr die Bedeutung des Fürwahrhaltens der Heilsthatsachen, und nahm grade dieses theoretische Fürwahrhalten des Gemeindeglaubens als Fundament aller christlichen Mystik und Ethik einen autoritativen Charakter von solcher Strenge an, wie es noch in keiner andern Religion besessen hatte. Eben weil die christliche Gemeinde fühlte, dass ein Rütteln an der Erlöserstellung Christi den ganzen Inhalt ihres religiös-sittlichen Bewusstseins aus den Angeln heben musste, hütete sie um so ängstlicher und sorgsamer diesen höchsten Schatz, und dies war wiederum der Grund, dass sie nach allen Modifikationsversuchen immer auf die

[1]) 1. Joh. 3, 23. [2]) Joh. 6, 41—44. [3]) Joh. 15, 22—24. [4]) Joh. 16, 9.

Rechtfertigungslehre des Paulus zurückkommen musste, weil nur in dieser die Erlöserstellung Christi eine greifbare Gestalt gewonnen hatte. Glaube und Liebe wurden also zwar die parallelen Grundgebote der neuen Gesetzesreligion;[1]) aber nicht die Liebe war das höhere und voranzustellende der beiden, sondern der Glaube, weil der Glaube wohl die Liebe nach sich ziehen musste, aber die Möglichkeit der Liebe ohne den Glauben geleugnet werden musste. Die von Paulus beabsichtigte Religion der Freiheit war so von Neuem in eine Religion des heteronomen Zwanges umgeschlagen, was bei der sittlichen Verwahrlosung jener Zeit und dem Mangel einer durchgebildeten staatlichen Heteronomie ganz natürlich war; wo die Freiheit des Einzelnen alle Bande der Sitte und Ordnung zu lockern oder zu sprengen drohte, da war es natürlich, dass das christliche Gemeindebewusstsein seinen religiös-sittlichen Inhalt als bindende Norm an die Stelle der nominellen Freiheit in Christo setzte, und Paulus selbst hatte damit begonnen, seine Lehre von der christlichen Freiheit durch Verfluchung und ausrottender Verfolgung der Andersgläubigen (d. h. von ihrer Freiheit einen andern Gebrauch Machenden) zu exemplificiren.[2])

Das persönliche Verhältniss zu Christus ist und bleibt der Kern des Christenthums, und dies drückt sich auch darin aus, dass der ganze Kultus der christlichen Religion nicht ein Gotteskultus, sondern ein Christuskultus ist. Die Taufe ist das Sakrament, durch welches man Christum anzieht,[3]) oder in die Einheit mit ihm eintritt, oder doch den vorher stattgehabten Eintritt in die Einheit mit ihm durch Eintritt in die Gemeinde Christi, d. h. in die Gemeinschaft der Brüder in Christo öffentlich und feierlich bekundet;[4]) denn allerdings empfängt der Gläubige den Geist Christi nicht erst durch die Taufe, sondern schon durch den Glauben,[5]) wogegen der Ungläubige ihn auch durch die Taufe nicht erlangt.*) Das regelmässige Mahl des Herrn ist das

[1]) 1. Joh. 3, 23. [2]) Gal. 1, 8—9; 5, 12; 1. Kor. 5, 3—5; 2. Kor. 13, 10. [3]) Gal. 3, 27. [4]) 1. Kor. 12, 13. [5]) Gal. 3, 2 u. 5 u. 14.

*) Weder bei Paulus noch bei Johannes ist die geistlose Auffassung eines supranaturalistischen Materialismus zu finden, dass der Geist durch die Taufe selbst mitgetheilt werde; erst aus der abergläubischen Magie eines solchen geistlosen supranaturalistischen Materialismus entsprang im dritten Jahrhundert die krasse Absurdität der Kindertaufe, deren gedankenlose traditionelle Fortdauer die wissenschaftliche protestantische Theologie vergebens mit allerhand sophistischen Ausflüchten zu beschönigen sucht.

Sakrament, durch welches in der gemeinsamen Erinnerung an den Liebestod des Erlösers die gemeinsame Einheit der Brüder mit ihm gefestigt und bestärkt wird; in dem symbolischen Essen und Trinken seines Leibes und Blutes hat die Mystik der Liebeseinheit mit Christo von jeher ihren kultischen Höhepunkt gefunden, insofern die täglich erneute symbolische Aneignung des Sühnetodes zu täglich erneutem Mitsterben im Fleische und Mitleben im Geiste, zu täglich erneuter Hingebung der ganzen Persönlichkeit und des gesammten Lebens an denjenigen, der sich zuerst dahingegeben hat, ermahnte. Wie in den naturalistischen Religionen die Trauer um den Tod des Sonnengottes und der Jubel um seine Wiederauferstehung oder um die Geburt der neuen Sonne einen Hauptinhalt und den Höhepunkt des religiösen Festkalenders bilden, so ist es hier die der Geburt des Sonnengottes am Tage der Wintersonnenwende substituirte Geburt Christi, noch mehr aber sein Tod und die dem Frühjahrsfest substituirte Auferstehung, welche den Gegenstand der hohen christlichen Feste bilden.

Wie schon die Naturreligionen, obwohl es sich in ihnen wesentlich noch um den Verlust und Wiedergewinn natürlicher Güter handelt, ihre höchsten Triumphe in der Erregung des religiösen Gefühls mit Hilfe der Tragik des sterbenden und den Tod besiegenden Gottes feiern, wie die höchste gefühlsmässige Vertiefung der Naturreligion als solchen in der germanischen Versittlichung und Vergeistigung dieser Göttertragik zu erkennen war, wie endlich in der Prophetenreligion das Ergreifendste die Gestalt des um Gotteswillen leidenden Gottesknechtes bildet, so ist es auch im Christenthum die Tragik der Erlösergestalt, durch welche es von jeher die der tragischen Gefühlserregung zugänglichen Gemüther gewonnen und gefesselt hat. Von der naiven Einfalt der Evangelien, wie sie in den volksthümlichen Passionsspielen sich mehr oder minder behauptet hat, bis zu der grossartig strengen Erhabenheit einer Bach'schen Passion oder der süsslich sentimentalen Blut- und Wundentheologie eines spielerisch entarteten Pietismus ist die Christustragik der rothe Faden, der sich durch die ganze Geschichte des Christenthums hindurchzieht, der befruchtende Samen, der in zahllosen Gemüthern die edelsten Regungen erweckt, aber freilich auch die Missgeburten pathologischer Verirrungen gezeitigt hat. Die Christustragödie zeichnet sich dadurch aus, dass sie (wenigstens nach späterer christlicher Auffassung) nicht einen blossen Menschen (wie das Judenthum im leidenden Gottesknecht)

oder Halbgott (wie die Naturreligion in den Heroentragödien), sondern einen wahren Gott zum tragischen Helden hat; vor allen sonstigen Göttertragödien aber zeichnet sie sich wiederum dadurch aus, dass erstens der Gott zugleich wahrer Mensch ist, und alles Leiden der Menschheit bis auf die Neige durchkostet, dass er zweitens nicht einer natürlichen Nothwendigkeit, nicht einer äusseren Macht oder List erliegt, sondern freiwillig in den Tod geht, d. h. ihn als Martyrium auf sich nimmt, und dass er drittens eine von allem Naturalismus ganz abgelöste, rein geistige und sittliche Gestalt ist, welche das unendliche Leiden der Menschheit und die Erniedrigung zu derselben rein aus Liebe auf sich nimmt, also in der Tragik die höchsten ethischen Qualitäten bethätigt und bewährt.

In der Christustragik hat die religiöse Tragik ihren denkbar höchsten Gipfel erreicht, allerdings nur unter den drei Voraussetzungen, dass erstens die religiöse Tragik auf eine Einzelgestalt als Träger konzentrirt werden muss, dass zweitens die Widersprüche, die in dem menschlichen Leben, Leiden und Sterben des wahren Gottes liegen, den Verstand nicht in dem Maasse beirren, um dem Gefühl die ungetrübte Versenkung in das Gottesmartyrium unmöglich zu machen, und dass drittens eine reine, d. h. nicht in Auferstehungsjubel sich auflösende religiöse Tragik dem religiösen Gefühl unerträglich sei. Die erste dieser drei Voraussetzungen ist geschichtlich widerlegt durch die kollektive Göttertragik des Germanenthums, welche den ganzen Weltprocess zur Tragödie macht, die zweite durch die rationalistische Auflösung des christlichen Begriffes des Gottmenschen, welche die Christustragik für den modernen Menschen nur noch ästhetisch, nicht mehr religiös, nur noch als künstlerischen Schein, nicht mehr als religiöse Wahrheit geniessbar macht; die dritte endlich durch den Buddhismus, welcher selbst die unbestimmte Erneuerung des Weltprocesses, wie das Germanenthum sie kennt, hochherzig und starkgeistig verschmäht. Der w a h r e Gipfel der religiösen Tragik wäre erst dann erreicht, wenn nicht eine Einzelgestalt, sondern die Gesammtheit der Träger des Weltprocesses zu ihrem Subjekt würde, wenn jeder dieser Träger den Begriff des Gottmenschen nicht im widerspruchsvollen Sinne des Christenthums, sondern in einem vor dem Verstande zu rechtfertigenden Sinne in sich realisirte, und wenn jede dieser gottmenschlichen Einzeltragödien, wie die aus ihnen sich zusammensetzende Kollektivtragödie, r e i n e, d. h. durch keinen Auf-

erstehungsjubel gebrochene und durch keine Seligkeitsillusion getrübte Tragik darstellten. Wenn auch das Christenthum von allen bisherigen Religionen die religiöse Tragik in konzentrirtester Gestalt enthält, so doch nur in einseitiger Gestalt; man darf nicht vergessen, dass das Germanenthum, die Prophetenreligion und der Buddhismus von anderen, ebenso berechtigten Seiten her dem Ideal der religiösen Tragik sich nähern, und dass sie, wenngleich sie diesem Ideal nicht ebenso nahe wie das Christenthum gekommen sind, doch wohl geeignet sind, die Einseitigkeit der christlichen Tragik durch ihre anders gearteten Einseitigkeiten zu ergänzen und einer künftigen vollkommeneren Verwirklichung dieses Ideals geschichtlich die Wege zu bahnen.

Somit erweist sich im Christenthum das Verhältniss zu Christo in jeder Hinsicht als Wesen und Kern der Religion, mag man nun die zum Ersatz der Gesetzesgerechtigkeit dienende Soteriologie oder die christliche Ethik, mag man den Kultus in seinen sakramentalen und festlichen Formen, oder mag man die religiöse Gefühlserregung und die christliche Mystik ins Auge fassen. Immer und überall sieht man sich auf das Glaubens- und Liebesverhältniss zu Christo als auf den Ausgangspunkt und zugleich den Gipfel der christlichen Religion hingewiesen, und zwar so, dass die Möglichkeit dankbarer Gegenliebe und hingebenden Vertrauens auf den Glauben als dem Fürwahrhalten der objektiven Heilsthatsachen beruht. Wer nicht an die historische Fiktion glauben kann, dass Jesus aus Liebe zur ganzen (jüdischen und heidnischen) Menschheit in den Tod gegangen sei, um durch seinen Tod eine neue, dem Judenthum entgegengesetzte, universelle Erlösungsreligion zu begründen, der kann auch nicht in ein solches Verhältniss zum auferstandenen Christus treten, wie es als Alpha und Omega des Christenthums erfordert wird; wer hingegen in diesem Verhältniss die vollkommenste von allen ihm bekannten Arten, sein religiöses Bedürfniss zu befriedigen, findet, der wird wünschen, dass jene historische Fiktion eine Wahrheit sei, und je nach der Beschaffenheit seines Intellektes oder den begünstigenden Verhältnissen seiner Erziehung und seiner Lebensgemeinschaft wird ihm diese Illusion in höherem oder geringerem Grade gelingen, wie die Erfahrung der christlichen Volksschichten der Gegenwart es zeigt.

Für diejenigen, welche nicht von jung auf in die Ehrfurcht und heilige Scheu vor dieser historischen Fiktion hineingezwängt sind,

wird es bei den Bildungsverhältnissen der Gegenwart nahezu unmöglich, sich zu dieser Illusion zu überreden, wie die gänzliche Erfolglosigkeit der christlichen Mission der letzten Jahrhunderte unter nichtchristlichen und doch gebildeten Völkern beweist. Die historischen Fiktionen und logischen Widersprüche der Christologie und christlichen Soteriologie bilden gegenwärtig ein mindestens ebenso grosses Hinderniss für die weitere Propaganda des Christenthums, wie die Widersinnigkeiten des jüdischen Gesetzes sie von jeher für die Propaganda des Judenthums gebildet haben. Wie vor achtzehnhundert Jahren die hellenische Kulturwelt bereit war, den jüdischen Monotheismus anzunehmen, sobald er ihnen nur von der unerträglichen Zugabe des Gesetzes abgelöst dargeboten wurde, ebenso würden heute die Kulturvölker Ostasiens bereit sein, den christlichen Monotheismus anzunehmen, sobald er nur von der unerträglichen Zugabe der Christologie befreit würde. Wie aber damals die Ablösung des jüdischen Monotheismus vom Gesetz ohne Zerstörung des religiösen Gehaltes unmöglich war, wenn nicht zugleich für das aufgehobene Gesetz ein religiös werthvollerer Ersatz geschaffen wurde, so ist auch heute die Befreiung des christlichen Monotheismus von der Christologie ohne Zerstörung des ganzen religiösen Gehaltes unmöglich, wenn nicht für die ausgeschiedene Christologie zugleich ein religiös werthvollerer Ersatz geschaffen wird. Wie damals die schammaitischen Pharisäer im Rechte waren und leichtes Spiel hatten gegen alle Bestrebungen, welche darauf abzielten, für ein Judenthum laxerer Observanz unter den Heiden Propaganda zu machen, so sind heute die Orthodoxen im Rechte und haben leichtes Spiel gegen alle abschwächende Liberalisirungen des Christenthums, die nur zu zerstören, aber nicht aufzubauen verstehen. Das Christenthum steht und fällt mit dem persönlichen Glaubens- und Liebesverhältniss zu Christus, welches nur zu haben ist, wenn das religiöse Bewusstsein die ihm inhärirenden und von ihm unabtrennbaren historischen Fiktionen und logischen Widersprüche entweder nicht bemerkt, oder geduldig mit in den Kauf nimmt.

Der sachliche Fehler in rein religiöser Hinsicht, welcher bei dem Gründer der Christusreligion dem fundamentalen Verhältniss zu Christus anhaftet, liegt ganz allein darin, dass dasselbe in dogmatischer, ethischer, kultischer und mystischer Beziehung in die Stelle des religiösen Verhältnisses überhaupt einrückt, also sein

Objekt (den Christus) an die Stelle des Objekts des religiösen Verhältnisses setzt, ohne ihn doch essentiell über die menschliche Sphäre zu erheben und zum wahren alleinigen Gott des christlichen Monotheismus zu proklamiren. Historische Fiktionen und logische Widersprüche konnten für die Zeit, für welche Paulus seine neue Religion schuf, gar nicht in Betracht kommen, und würden hier gar nicht zum Gegenstand der Erörterung gemacht sein, wenn in ihnen nicht zugleich der provisorische Charakter des Christenthums als einer über sich hinausweisenden Uebergangsstufe der religiösen Entwickelung erkennbar würde; aber von entscheidender Bedeutung auch schon für die Zeit der Gründung war der religiöse Widerspruch, neben und trotz des bereits erreichten monotheistischen Universalgottes einen Menschen — und wäre es auch der auferstandene, pneumatisch verklärte Messias — zum wesentlichen, centralen Objekt des religiösen Verhältnisses zu machen.

Dieser religiöse Widerspruch erforderte gebieterisch seine Ueberwindung durch eine Modifikation der paulinischen Christusreligion. Entweder blieb das Glaubens- und Liebesverhältniss zu Christus der Kern der neuen Religion, — dann musste aber auch das Objekt desselben in die Stelle Gottes einrücken; oder der Messias Jesus blieb ein bloss fürbittender Mensch, wenn auch ein Heiliger, oder gar der einzige Heilige des jungen Christenthums, — dann musste das Verhältniss zu ihm zur blossen Vorstufe herabgesetzt werden und das Wesen des religiösen Verhältnisses als unmittelbare Gotteskindschaft ausgeführt und durchgebildet werden. Wäre die letztere, arianische Richtung zum Siege gelangt, so hätte aus dem Christenthum nie etwas anderes als eine neue Gesetzesreligion nach Art des Islam werden können, und Jesus der Christ hätte sich etwa mit der Stellung des Muhammed im Islam begnügen müssen, d. h. das Wesentliche und Neue der christlichen Erlösungsreligion wäre dabei zu Grunde gegangen. Deshalb folgte schon die paulinische Schule einem richtigen Gefühl, als sie Christus über die menschliche Sphäre mehr und mehr zu erhöhen trachtete; das persönliche Verhältniss zu Christus war ja wesentlich bedingt durch die Auffassung seiner Stellung als persönlicher Erlöser, und wir haben bereits oben gesehen, wie die Soteriologie folgerichtig von der paulinischen zur kirchlichen Christologie hindrängte. Das Johannesevangelium ist noch schwankend in seiner Tendenz, und sucht den religiösen Widerspruch

des Paulinismus dadurch auszugleichen, dass es zwar einerseits nach dem Vorgang der paulinischen Schule Christus zum Untergott erhöht, aber auch andererseits das Verhältniss der durch Christus vermittelten Gotteskindschaft selbstständig ausführt und durchbildet; aber wie die johanneische Logoslehre sich nur als Stufe in der Entwickelung des menschlichen Messias zur zweiten Person der Gottheit erwies, so kam auch die johanneische Durchführung des Gotteskindschaftsverhältnisses schliesslich nur der Vertiefung des Verhältnisses zu Christus zu Gute, sobald die Erhöhung des letzteren zum wahren Gott durchgeführt war. Die centrale Stellung, welche das Glaubens- und Liebesverhältniss zu Christus von Anfang an in der Christusreligion okkupirt hatte, konnte konsequenter Weise zu keinem anderen Endergebniss führen als zur Vergottung seines Gegenstandes, und die parallele Entwickelung der Gottheit Christi aus der Soteriologie konnte nur dazu dienen, dieser natürlichen Tendenz des jungen Christenthums Vorschub zu leisten, ebenso wie sie selbst durch jene bestärkt wurde. Wenn die immanente Logik dieser geschichtlichen Entwickelung schon vor der vollständigen Ausbildung der Kirchenlehre stark genug war, die arianischen Bestrebungen, welche auf einer Verkennung des Wesens des Christenthums beruhten, niederzuhalten und zu überwinden, so dürfte der moderne Arianismus des liberalen Protestantismus noch weniger Chancen haben, welcher nachträglich den Versuch machte, das Christenthum zu einer blossen Gesetzesreligion gleich dem Islam oder Reformjudenthum zu degradiren.*)

Der dem Christenthum bei seiner Gründung durch Paulus noch anhaftende religiöse Widerspruch ist also durch die kirchliche Christologie beseitigt und auf bloss logische Widersprüche und historische Fiktionen zurückgeführt worden, welche dem religiösen Bewusstsein als solchem keinen Anstoss mehr geben. Aber es haftete der paulinischen Christusreligion noch eine zweite Schwierigkeit an, welche ebenfalls der Ueberwindung bedurfte; Paulus selbst hat diese Schwierigkeit bereits gefühlt und zu ihrer Ueberwindung die Wege gewiesen, aber die spätere Entwickelung des Christenthums war in diesem zweiten Punkte deshalb nicht in der Lage, die Ueberwindung auf dem von Paulus gewiesenen Wege abschliessend durchzuführen, weil eine solche

*) Vgl. meine Schrift: „Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft", 2. Aufl. Abschn. VI—VII.

Durchführung den Kern der christlichen Erlösungsreligion zerstört und das religiöse Bewusstsein zu einer ganz neuen Stufe der Entwickelung hinübergeführt hätte. Den ersten religiösen Widerspruch konnte die Christologie lösen, weil sie auf der einmal eingenommenen Stufe der heterosoterischen Christusreligion lösbar war; die zweite (im nächsten Abschnitt zu behandelnde) Schwierigkeit konnte die Kirchenlehre nicht lösen, weil sie auf der einmal eingenommenen Stufe unlösbar ist, weil sie die Aporie bildet, welche das christliche Religionssystem über sich selbst hinausdrängt. In ihr ist also der Punkt zu suchen, von dem aus das Christenthum im Stande wäre, zu einer neuen und höheren Stufe des religiösen Bewusstseins fortzuschreiten, und die Anläufe zu einem solchen Fortschritt sind bereits in dem spekulativen Protestantismus der Gegenwart gegeben.*)

b. Die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes.

Christus wäre vergeblich gestorben, wenn nicht in dem an ihn Glaubenden ein neues religiös-sittliches Leben gesetzt würde, zu welchem der Mensch als solcher seiner Natur nach unfähig ist, — wenn nicht dem Menschen ein neues religiös-sittliches Princip eingepflanzt würde, welches eben in der mystischen Einheit mit Christus bestehen soll. Der Mensch darf nicht hoffen, den selig machenden Glauben zu haben, wenn er nicht in Christo ist; er kann aber, so lange Christus ausser ihm ist, nicht in Christo sein, ohne ausser sich als menschlicher Persönlichkeit zu sein, was unmöglich ist. Der Mensch kann also nur dann wahrhaft in Christo sein, wenn Christus wahrhaft in ihm ist; dies aber ist, da Christus eine Persönlichkeit ist, wiederum unmöglich, so lange Christus bei sich und nicht ausser sich ist. Man begreift wohl, wie Christus der Auferstandene sichtbar oder unsichtbar unter mehreren Menschen sein kann, die in seinem Namen versammelt sind, man begreift auch, wie er dem Einzelnen sichtbar oder unsichtbar nahe sein kann, aber man begreift schlechterdings nicht, wie er in einem Menschen sein kann, es sei denn, dass er als ungetheilte und ganze Persönlichkeit in diesen Menschen hineinfährt. Der Glaube an Besessenheit durch hineingefahrene Dämonen war offenbar für

*) Vgl. meine Schrift: „Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie“ (Berlin 1880), Abschn. II, IV u. V.

Paulus der Anknüpfungspunkt für seine Lehre der Einwohnung Christi im Gläubigen; aber dann könnte Christus doch wieder nur in einem einzigen Menschen auf einmal wohnen, nicht in mehreren zugleich. Die „Freiheit in Christo", in welcher Christus den ganzen Menschen in Besitz genommen hat und in ihm denkt und aus ihm handelt, mag immerhin ursprünglich als Besessenheit einer Person durch die andre gemeint gewesen sein; aber diese Auffassung hält nicht Stich, wo es sich um das Verhältniss einer ganzen Gemeinde zu Christo handelt. Bilder wie das paulinische vom Haupt und den Gliedern eines Leibes[1]) oder das johanneische vom Weinstock und den Reben,[2]) dienen zwar zur Veranschaulichung einer organischen Verbindung, aber nicht einer mystischen Einheit, einer wahrhaften Einwohnung; denn weder das Haupt ist den Gliedern, noch der Weinstock ist den Reben immanent, vielmehr bedarf es zur Aktualisirung der organischen Zusammengehörigkeit erst der aus dem Haupt in die Glieder strömenden Nervenkraft, des aus dem Weinstock in die Reben fliessenden Rebensaftes. Wie eine abgeschlossene Individualität in mehreren andern zugleich immanent sein, eine geistig-leibliche Persönlichkeit mehreren anderen zugleich einwohnen soll, das ist ein schlechterdings unlösbares, weil dem Begriff der Individualität und Persönlichkeit widersprechendes Problem.

Soll eine Einwohnung in irgend welchem Sinne gerettet werden, so muss von vornherein auf unmittelbare Einwohnung der einen Persönlichkeit als solchen in der andern verzichtet werden, und statt dessen eine indirekte Einwohnung vermittelst einer theilbaren und übertragbaren Substanz der ersteren Persönlichkeit angenommen werden, so dass diese Person nicht als persönliche einheitliche Totalität dem Menschen einwohnt, sondern durch Mittheilung oder Immission einer übertragbaren Portion ihres theilbaren Wesens. In diesem Falle wird also etwas abgegeben, was nicht unentbehrlich für die Konstituirung der Persönlichkeit ist, — denn sonst würde ja diese zerstört; aber doch muss das, was abgegeben wird, von einer Substanz entnommen sein, welche wesentlich für die Konstituirung der Persönlichkeit ist, — denn sonst könnten nicht durch diese Mittheilung die wesentlichen Eigenschaften dieser Persönlichkeit an eine andre übertragen werden. Nun besteht nach der antiken Anthropologie jede menschliche Per-

[1]) 1. Kor. 12, 12—27; 11, 3; vgl. Kol. 1, 18; Eph. 5, 23. [2]) Joh. 15, 1—8.

sönlichkeit aus Geist und Stoff (Fleisch), so zwar, dass der Stoff sich in Blut und Körper differenzirt, und durch Einwohnung des Geistes das Blut und der Körper zur lebendigen Seele, beziehungsweise zum lebendigen Leib werden; da es sich aber hier bei Paulus nicht um einen auf Erden lebenden, sondern um einen gestorbenen und verklärt auferstandenen Menschen handelt, dessen Leib (und Blut) nicht mehr sarkisch oder fleischlich, sondern pneumatisch oder geistig (nicht mehr grobstofflich, sondern ätherisch) sind, so ist der Geist hier das Wesen oder die konstituirende Substanz für die ganze geistig-leibliche Persönlichkeit. Soll also Christus mehreren Menschen zugleich einwohnen, so ist dies nur dadurch möglich, dass er von der ihn konstituirenden geistigen Substanz soviel an dieselben vertheilt, als er ohne Zerstörung oder Schädigung seiner eigenen Persönlichkeit abgeben kann.

Die Vorstellung ist also die, dass Christus mehr Geist in sich hat, als er zur Konstituirung seiner Persönlichkeit braucht, so dass er in der Lage ist, welchen davon abzugeben; es ist der so abgegebene Geist gleichsam eine ätherische Substanz, welche über die Form der Persönlichkeit Christi überfliesst und in die Gläubigen hineinfliesst, um nun an Christi Statt in denselben als Princip des neuen Lebens zu wohnen und zu wirken. Mit dieser Vorstellung ist aber die persönliche mystische Einheit mit Christo aufgehoben; nicht mehr der persönliche Christus ist das Immanenzprincip, sondern der über die Form seiner Persönlichkeit überfliessende unpersönliche Geist Christi, welcher der Nervenkraft oder dem Rebensaft in den oben angeführten Gleichnissen des thierischen oder pflanzlichen Organismus entspricht. Die Person Christi selbst bleibt dem Gläubigen ein Jenseits, ein Gegenstand zwar der vertrauenden Hingebung und dankbaren Liebe, aber doch eben damit immer ein Gegenstand der Sehnsucht, nicht des Besitzes; Immanenzprincip und damit Princip des neuen Lebens ist nicht mehr Christus als Person, sondern Christi Geist.

Wir sehen hier denselben Process in Bezug auf Christus als Objekt des religiösen Verhältnisses sich wiederholen, der im Judenthum in Bezug auf Gott sich vollzogen hatte. So lange der Gottesbegriff wesentlich naturalistisch gefasst wurde, war er auch wesentlich immanent gedacht und die Transcendenz der Persönlichkeit war nur poetische Anschauungsform, welche keine Fessel für die Vorstellung bildete; sobald die Vergeistigung und Denaturirung desselben bis zur Fixirung der geistigen Persönlichkeit fortgeschritten war, entrückte

diese Fixirung den Gottesbegriff in eine Transcendenz, welche das religiöse Bewusstsein dahin drängte, ein Immanenzprincip zur Ergänzung zu fordern und dasselbe unter den Bezeichnungen Geist, Weisheit oder Wort zu entfalten. Indem der Paulinismus die Person Christi zum Objekt des religiösen Verhältnisses und die Einheit mit ihm zur Staffel für die Einheit mit Gott macht, erhebt sich dasselbe Bedürfniss nach einem Immanenzprincip, welches die Einheit mit dem persönlichen Christus (wie vorher mit dem persönlichen Gott) vermitteln könne, und hier wie dort ist es der Geist der das religiöse Objekt darstellenden Persönlichkeit, welcher unter verschiedenen Namen zu diesem Zwecke dienen soll. Nun hat freilich die Vorstellung ihr sehr Missliches, dass eine Persönlichkeit die sie essentiell konstituirende Substanz in einem Maasse zur Verfügung haben solle, welches das zu dieser Konstituirung unentbehrliche übersteigt; indessen ist diese Vorstellung bei dem absoluten Gott doch immerhin erträglicher als bei einem Menschen, wie dem paulinischen Christus, und darum trat hier abermals die Forderung an die paulinische Schule heran, diesen Christus über das menschliche Maass zu erhöhen und mit der ganzen unerschöpflichen Fülle der Gottheit,[1]) mit der Unendlichkeit des Geistes auszustatten.

Ausserdem liegt auf der Hand, dass Christus seinen Geist nirgends anders her hat, als von Gott, dass der Geist Christi zuerst Geist Gottes war, ehe er Geist Christi wurde, und dass der Geist Christi nur darum Princip des neuen Lebens für den Menschen, dem er einwohnt, werden kann, weil er Geist Gottes ist, und mit dem Durchgang durch die Persönlichkeit Christi nicht aufgehört hat, Geist Gottes zu sein. In der That ist nach Paulus der Geist Gottes oder der heilige Geist das konstituirende geistige Princip der Persönlichkeit Christi, und das Johannesevangelium braucht nur einen andern Namen desselben Begriffs, wenn es in dem Logos das konstituirende geistige Princip der Persönlichkeit Christi sieht. Der paulinische „Geist“ ist noch entschieden unpersönlich, wenngleich sich gelegentlich ein Anflug von rhetorischer Personifikation desselben in den paulinischen Schriften findet;[2]) der johanneische Logos schwankt wie der philonische zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit, ist aber eben darum noch zur Noth als Immanenzprincip verwendbar, obwohl er mit dem prä-

[1]) Kol. 1, 19; 2, 9. [2]) 1. Kor. 2, 10—11; 12, 11; Röm. 8, 26.

existenten Christus identificirt ist (was von dem paulinischen „Geist" nicht gilt). Als dagegen der dem Vater subordinirte johanneische Logos zur koordinirten zweiten Person der Gottheit herangewachsen war, da hatte die Möglichkeit aufgehört, diese sowohl mit dem paulinischen Messias wie mit dem johanneischen Logos identificirte zweite Gottheitsperson als Immanenzprincip zu nehmen, und es musste die Scheidung zwischen dem gottgleichen persönlichen Logos und dem unpersönlichen Geist streng durchgeführt werden.

Weil einerseits der Geist Christi doch nur Geist Gottes war, also Christus die Erlangung des Gottesgeistes vermitteln sollte, weil andererseits es auch wieder der Vater war, der den Geist Christi in die Herzen ausgoss,[1]) und Christus schon nach dem Kolosserbrief ebenso wie Gott selbst die ganze Fülle der Gottheit (d. h. der Gottheitssubstanz, des Geistes) besass, so war es gleichgültig, ob man die Mittheilung oder Entsendung des Geistes auf Gott oder auf Christus bezog; der Geist musste demnach als etwas „vom Vater und Sohne ausgehendes" bestimmt werden. So trat der Geist als etwas Drittes neben die beiden Personen der Gottheit, als das Bindeglied zwischen ihrer persönlichen Transcendenz und dem nach göttlicher Immanenz dürstenden religiösen Gemüth. Wenn im Johannesevangelium der Hinweis auf den vom Tode Christi bis zu seiner Wiederkunft seine Stelle vertretenden Tröster[2]) eine bloss der herrschenden Vorstellung zu Liebe begangene Inkonsequenz gegen die Logoslehre ist,[3]) so ist er nach Proklamirung der Gottgleichheit Christi eine zweifellos gebotene Stellungnahme, aber doch wieder eine für das christliche Princip sehr gefährliche Auskunft; denn wenn vom Tode Christi bis zu seiner Wiederkunft der Geist an seine Stelle treten sollte, so wäre ja für so lange der Geist und nicht mehr Christus Objekt des religiösen Verhältnisses, d. h. Christus wäre dann durch den heiligen Geist verdrängt, ganz ebenso wie vorher Gott durch Christus. Das wäre aber eine für den substantiellen Gehalt des Christenthums vernichtende Revolution gewesen; wenn das Christenthum Christenthum bleiben wollte, musste es auch für die Zeit zwischen Tod und Wiederkunft Christi bei dem Verhältniss zu Christus als der Hauptsache stehen bleiben, und die

[1]) Gal. 4, 6. [2]) Joh. 14, 16—17 u. 18—19; 14, 26 u. 28; 16, 7 u. 16; 16, 13 u. 14. [3]) Joh. 15, 26 u. 17, 17: Geist = Wahrheit = Logos. Joh. 16, 7 u. 1. Joh. 2, 1: Geist = Paraklet = Christus.

Einwohnung des Geistes lediglich als Mittel behandeln, um zu einer, wenn auch vorläufig noch indirekten Einheit mit Christus zu gelangen, allerdings mit dem Zugeständniss, dass die unmittelbare Erfüllung der Sehnsucht nach mystischer Einheit mit den beiden ersten Personen der Gottheit erst vom Vollendungszustand der Gotteskindschaft nach der Wiederkunft Christi zu erwarten sei.

Die Vermeidung der Konsequenzen der Lehre vom Geist wurde begünstigt durch den Umstand, dass der „Geist" selbst sich im Uebergangsstadium von der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit befand, so dass dieselben Schwierigkeiten, welche der vollen Einheit mit Gott und Christus entgegenstanden, sich bei dem Geiste zu wiederholen begannen. Dadurch wurde natürlich die Aussicht auf den einzig möglichen Weg zur vollständigen Lösung des Immanenzproblems verdunkelt und das Beharrungsvermögen der christlichen Ueberlieferung gegen einen etwaigen Abweg erhöht, welcher doch mit denselben Unvollkommenheiten und Schwierigkeiten behaftet schien, denen man eben entgehen wollte; die Unvollkommenheiten, welche hier wie dort dem Blicke sich zeigten, wurden nun nicht mehr auf die Irrthümlichkeit der Personifikation des göttlichen Wesens in den beiden ersten Personen der Gottheit bezogen, sondern allein der Unvollkommenheit der menschlichen Natur in dem Zwischenzustand bis zur Verklärung zur Last gelegt und die Lösung aller Aporien von der Vollendungszeit erwartet. Dass aber der „Geist" nach Abschluss der Personifikation der Gottheit in Vater und Sohn nun seinerseits ebenfalls nach Personifikation drängte, erklärt sich daraus, dass der „Geist", der ursprünglich ein rein naturalistisches Princip gewesen war, trotz aller Versittlichung zum Princip des neuen religiösen Lebens doch immer noch ein seminaturalistisches Princip geblieben war; der Begriff der Gottheit konnte so lange nicht zu einer rein supranaturalistischen Vergeistigung kommen, als die aus ihm in die Gläubigen überströmende essentielle Substanz nicht völlig denaturirt war. Während Paulus als gebildeter Pharisäer einen rein spiritualistischen Begriff des „Geistes" im Sinne gehabt hatte, war ihm dieser spiritualistische Begriff unwillkürlich nach der naturalistischen Seite hin entstellt worden durch die Konzessionen, welche er den ungebildeten Anschauungen des Judenchristenthums gemacht hatte, indem er der hier üblichen Geistesmittheilung durch Taufe und Handauflegung in sein Christenthum Einlass gewährte.

Die Personificirung des „Geistes" ist also nur als Fortsetzung

und letztes Glied in der Denaturirung und Vergeistigung des Gottesbegriffes überhaupt zu betrachten; da man den spiritualistischen Gegensatz der naturalistisch-materiellen Substanz nicht anders als unter dem Bilde der Persönlichkeit zu präcisiren wusste, so erhob man den „Geist“ zur dritten Person der Gottheit, um nur keinen Zweifel darüber bestehen zu lassen, dass keines der konstituirenden Principien der Gottheit anders als im Gegensatz gegen allen Naturalismus zu denken sei. Allerdings gewann die Persönlichkeit des „Geistes“ nie so feste Umrisse und Gestalt wie die des Vaters und Sohnes, sondern behielt gleich dem philonisch-johanneïschen Logos eine mehr an die Unpersönlichkeit angrenzende und in diese verschwimmende Physiognomie. Aber der so erlangte Grad von Persönlichkeit genügte einerseits zur Abwehr alles Naturalismus von der christlichen Gottheit und andererseits zur Abwehr der antichristlichen Gefahr, dass das unpersönliche Immanenzprincip des „Geistes“ zugleich als das absolute Wesen und die alleinige Substanz der Gottheit hätte erkannt werden können, welches deren Persönlichkeit oder Persönlichkeiten selbst erst konstituirte. Umgekehrt hielt die unvollkommene und verschwommene Personificirung des Geistes im Gegensatz zum Vater und Sohn die Möglichkeit aufrecht, den Geist trotz seiner Personificirung nach wie vor als Immanenzprincip gelten zu lassen und zu behandeln, obwohl er eigentlich mit seiner Personificirung aufgehört hatte, ein solches zu sein.

Man sieht hieraus, dass die Schwierigkeit, wie der persönliche Christus dem Gläubigen immanent sein könne, weder direkt noch indirekt im Christenthum wirklich gelöst worden ist, dass und warum der von Paulus angezeigte Weg durch Einschaltung des Geistes als Immanenzprincip ohne Verlassen der christlichen Basis nicht zu Ende geführt werden konnte, dass er vielmehr umgebogen und zu derselben Schwierigkeit, von der er ausging, zurückgebogen werden musste, wenn das christliche Grundprincip gerettet werden sollte. Die von Paulus versuchte Lösung der Schwierigkeit durch den Geist ist seit der Personifikation des Geistes zu einer blossen Scheinlösung degradirt, welche das in der Christologie zu Tage liegende Problem verhüllt und vertuscht, und darum an sich ebenso werthlos und irreleitend wie wegen dieser irreführenden schillernden Beschaffenheit unentbehrlich für das System der christlichen Religion ist.

Als der Monotheismus in der persönlichen Vergeistigung Gottes

so weit vorgeschritten war, dass die natürliche Immanenz Gottes durch die Transcendenz seiner geistigen Persönlichkeit verdrängt war, als sich in Folge dessen das Bedürfniss eingestellt hatte, die durch diese Transcendenz mitgesetzte unendliche Entfernung zwischen Gott und Mensch zu überbrücken, die Entfremdung zwischen beiden durch ein vermittelndes Princip aufzuheben, da hatte zunächst Christus der Mittler zwischen Mensch und Gott sein sollen. Als aber die Mittlerschaft Christi näher durchgebildet war, da zeigte sich, dass hier dieselbe Schwierigkeit noch einmal zu überwinden war: als Persönlichkeit stand Christus der menschlichen Persönlichkeit transcendent gegenüber, als zweite Person der Gottheit war er ihr sogar in dieselbe unendliche Ferne entrückt wie die erste. Der Mensch brauchte nun ebenso ein vermittelndes Band zwischen sich und Christus wie vorher zwischen sich und Gott, und man griff nun auf den Geist zurück, der schon im Judenthum als Bindeglied zwischen Mensch und Gott gedient hatte, bevor man darauf gekommen war, den Messias zum persönlichen Mittler umzubilden. Mit anderen Worten: ein persönlicher Gott bedarf eines Mittlers, und wenn man den Mittler persönlich setzt, so bedarf dieser wieder eines Mittlers und so fort bis ins Unendliche; so lange der Geist als unpersönliches Princip angenommen wurde, genügte er der Aufgabe der Vermittelung zwischen Menschen und Gott oder dem Menschen und Christus, — sobald er aber selbst personificirt wurde, genügte er nicht mehr und die Kirche als Gemeinde der (lebenden und verstorbenen) Heiligen trat in die Vermittelung ein. Da aber jedes einzelne dieser die „Kirche“ konstituirenden Vermittelungsglieder — wie die Jungfrau Maria, die Heiligen, die Kirchenoberen u. s. w. — selbst wieder Person war, so verlief diese Kette ins Unendliche und bekundete grade dadurch ihre Werthlosigkeit; wenn doch jeder subalterne Mittler wieder ein neues vermittelndes Bindeglied brauchte und so mit dem Mangel der Unzulänglichkeit für sich behaftet war, so lohnte es in der That nicht, um dieser Unzulänglichkeit willen von Christus zu anderen Vermittelungsgliedern weiter zu gehen.

Da Christus doch einmal der einzige und alleinige Erlöser war, so konnte er auch mit einem kühnen Griff allen weiteren Vermittlern gegenüber als der einzige und alleinige Mittler proklamirt werden, sobald man nur den Muth hatte, die aller persönlichen Mittlerschaft ein für allemal anhaftende Unzulänglichkeit der Trans-

scendenz als unabwendlich in den Kauf zu nehmen und lediglich dem unvollkommenen Zustande des irdischen Daseins zur Last zu legen. Diesen Muth hatte die Reformation und trat dadurch dem Urchristenthum viel näher, als die demselben allmählich entfremdete katholische Kirche; Christus wurde wieder zum alleinigen Centrum und Angelpunkt des christlich-religiösen Bewusstseins, gleichviel ob — wie in der altprotestantischen Orthodoxie — die Objektivität seines Erlösungswerkes als dogmatischer Gegenstand des fürwahrhaltenden Glaubens, oder ob — wie im Pietismus — die Subjektivität des gefühlsmässigen Glaubensverhältnisses in den Vordergrund trat. Allerdings büsste der heilige Geist dabei die im ausgebildeten Katholicismus gespielte, mehr untergeordnete Rolle als Hilfsprincip der Vermittelung nicht gänzlich ein, aber die Hauptsache wurde nun wieder die *unio mystica,* die direkte Besitznahme des Gläubigen durch den persönlichen Christus, welche aus psychologischen Gesichtspunkten in der That nur als magisch-dämonische Besessenheit bezeichnet werden kann.*)

Die vorangeschickte geschichtliche Entwickelung stellt die Bedeutung der Trinität im Christenthum oder den Sinn des trinitarischen Gottesbegriffes klar. Den Begriff des Gott-Vaters hat das Christenthum als bereits völlig durchgebildeten vom Judenthum übernommen, und hat ihm keinen Strich hinzugefügt, abgesehen von den innertrinitarischen Beziehungen zum Sohne; den Gott-Sohn hat es selbstständig entwickelt aus der Verschmelzung der jüdischen Begriffe des Messias und des Memra-Logos, deren Produkt es zur Gottgleichheit erhob; den Gott-Geist fand es vor als immanentes Vermittelungsprincip zwischen Mensch und Gott-Vater, erweiterte ihn zum immanenten Vermittelungsprincip zwischen Mensch und Gott-Sohn, und wusste ihn schliesslich nicht anders zu denaturiren als durch eine Personifikation, die allerdings zu undeutlich blieb, um ihn völlig aus der Rolle des Immanenzprincips zu verdrängen. So repräsentirt Gott-

*) Die magisch-dämonische Besessenheit des Gläubigen durch den persönlichen Christus (d. h. durch dessen geistig-leibliche Persönlichkeit) spiegelt sich in der orthodoxen Abendmahlslehre folgerichtig ab: im Sinne eines plumpen supranaturalistischen Materialismus wird hier diese Besessenheit durch die Magie einer realistischen Theophagie vermittelt gedacht. Ob die Umwandlung des Brotes in den Leib Christi schon in der Hand des Priesters oder erst im physiologischen Assimilationsprocess des Gläubigen erfolgt, ist für die Sache völlig irrelevant; diese katholisch-lutherische Differenz ist jedenfalls viel geringer als die lutherisch-reformirte.

Vater den ewigen Fortbestand der Transcendenz des Absoluten, Gott-Geist die mit dieser absoluten Transcendenz wesenhaft verbundene absolute Immanenz, und Gott-Sohn repräsentirt einerseits nach seiner göttlichen Natur die wesenhafte Verknüpfung von Transcendenz und Immanenz, und andererseits nach der Einheit seiner göttlichen und menschlichen Natur die Inkarnation, d. h. die konkrete Realisation der göttlichen Immanenz in einer menschlichen Persönlichkeit. Gott-Vater stellt innerhalb der Trinität die Vergangenheit des Christenthums, d. h. das Judenthum dar, Gott-Sohn seine Gegenwart, die specifische Aktualität des Göttlichen im christlich-religiösen Bewusstsein, Gott-Geist seine Zukunft, nämlich das im Judenthum seminaturalistisch gebliebene und im Christenthum zwar denaturirte, aber damit auch zugleich zu Gunsten des Gott-Sohnes depotenzirte Immanenzprincip. Die Trinität ist der Zusammenschluss der theistischen jüdischen Vergangenheit mit der konkretmonistischen Zukunft vermittelst der christlichen Gegenwart; hierin liegt ihre Schwäche, wie ihre Stärke: ihre Schwäche als begriffliche Position und ihre Stärke als historische Position. Die christliche Trinität ist somit die in sich widerspruchsvolle, aber geschichtlich unentbehrliche Uebergangsstufe vom Theismus zum konkreten Monismus; diese Aufgabe erfüllt sie in der denkbar vollkommensten Gestalt, was nicht hindert, dass sie an der widerspruchsvollen Aufgabe, unvereinbare Gegensätze historisch zu vermitteln und begrifflich zusammenzuschliessen, scheitert.

Die rationalistische Kritik hat die Trinität stets zu einem Hauptziel ihrer Angriffe genommen, aber sie hat die Widersprüche derselben an ganz verkehrten Stellen gesucht. Dass Transcendenz und Immanenz im Absoluten vereinigt sind, ist so wenig widerspruchsvoll, dass es vielmehr heute als selbstverständlich für jeden an philosophisches Denken Gewöhnten gelten sollte; dass ferner die Immanenz des Absoluten sich in einer Durchdringung der thierisch-menschlichen Natur mit göttlichem Geiste, in der Verschmelzung von Natur und Geist zur realen Einheit einer konkreten Persönlichkeit äussert, kann ebenso wenig als Widerspruch denuncirt werden, wenn auch die Form, in welcher die kirchliche Christologie den Prototyp dieser Einheit schildert, an den Widersprüchen laborirt, die ihr von ihrem Ursprung, der christlichen Soteriologie her, anhaften. Am allerschwächsten endlich sind die formalen Einwendungen, welche sich darauf etwas zu Gute thun, zu betonen, dass eins nicht drei und drei nicht eins sein

könne; solchem oberflächlichen Gerede gegenüber hat die christliche Apologetik leichtes Spiel, indem sie nur auf die Definitionen der Logik hinzuweisen braucht, nach welchen ein Widerspruch nur da eintritt, wo demselben grammatikalischen Subjekt dasselbe in derselben Beziehung zugleich zugesprochen und abgesprochen wird. So wenig es ein Widerspruch ist, dass ein Dreieck drei Seiten hat, so wenig ist es einer, dass der eine Gott dem Weltprocess drei Seiten zukehrt, dass die eine Gottheit drei *πρόςωπα* oder *personas* (d. h. Antlitze oder Masken) hat, oder mit anderen Worten dass sie, wie ein antiker Schauspieler, in demselben Stück drei Rollen spielt. Der mittelalterliche Begriff *persona* war noch weit entfernt von unserem heutigen Begriff der geistigen Persönlichkeit, mit welchem wir vor allem den Begriff einer abgeschlossenen Bewusstseinssphäre und eines individuellen Selbstbewusstseins verknüpfen, und man ist durchaus nicht berechtigt, aus den *tribus personis* der kirchlichen Dogmatik drei göttliche Selbstbewusstseine abzuleiten. Aber grade mit der Umbildung des Personbegriffes von der supranaturalistisch-morphologischen Individualität zur selbstbewussten geistigen Persönlichkeit beginnen erst die Schwierigkeiten der Trinitätslehre, die deshalb dem Mittelalter und selbst den Reformatoren noch gar nicht recht zum Bewusstsein kommen konnten.

Gehen wir nämlich auf die geschichtliche Entwickelung des trinitarischen Gottesbegriffes als auf die einzig zulässige Quelle der Begriffsbestimmung zurück, so zeigt sich, dass allerdings, wenn einmal die Frage aufgeworfen wird, ob drei selbstbewusste Persönlichkeiten in der Gottheit gegeben seien oder eine, diese Frage nur zu Gunsten der Dreiheit entschieden werden kann. Denn Gott-Vater besass seine selbstbewusste Persönlichkeit schon vor Beginn der christlichen Entwickelung, Gott-Sohn besitzt unabhängig von der des Vaters die menschliche Persönlichkeit des (präexistenten) Messias, welche bei der Erhöhung zur gottmenschlichen Persönlichkeit keineswegs seine Geschiedenheit von der des Vaters verliert, da sonst der Vater selbst fleischgeworden wäre, was als entschiedene Ketzerei verworfen ist. Ob Gott-Geist eine eigene von Vater und Sohn verschiedene selbstbewusste Persönlichkeit besitze, könnte noch am ehesten zweifelhaft scheinen; aber auch diese Frage muss mit Bestimmtheit bejaht werden. Denn erstens steht dieser Bejahung die Analogie zur Seite, dass Vater und Sohn verschiedene selbstbewusste

Persönlichkeiten sind, mithin die dritte Person wohl mit gleichem Maasse gemessen werden muss wie die beiden ersten; zweitens wäre es unverständlich, weshalb der Geist, der am längsten seine Unpersönlichkeit bewahrt hatte, schliesslich doch noch zur Persönlichkeit erhoben wurde, wenn damit nicht eine von der Persönlichkeit des Vaters und des Sohnes verschiedene dritte Persönlichkeit gesetzt werden sollte; drittens endlich würde bei der Zweiheit der Selbstbewusstseine von Vater und Sohn eine unlösbare Schwierigkeit durch die Frage entstehen, welchem der beiden Selbstbewusstseine die ohne selbstständiges Selbstbewusstsein gedachte dritte Person der Gottheit affiliirt werden sollte, oder wie sie gar ohne Zerreissung ihrer Persönlichkeit beiden zugleich affiliirt werden sollte.

Es ist also entschieden festzuhalten, dass der trinitarische Gottesbegriff die Durchbildung der drei Personen zu drei selbstbewussten geistigen Persönlichkeiten erfordert, sobald überhaupt der Personbegriff diese Vertiefung nach der geistigen Seite hin erfährt; mit anderen Worten: es ist unwahr, dass das Christenthum e i n e n persönlichen Gott lehrt, da es vielmehr einen d r e i p e r s ö n l i c h e n lehrt. Der rationalistische Theismus, der aus philosophischen Gründen seinen Gott als e i n e selbstbewusste Persönlichkeit ansieht, hat bereits, gleichviel ob mit oder ohne Wissen, mit dem Christenthum gebrochen, denn es ist ein Widerspruch, dass eine Persönlichkeit zugleich drei Persönlichkeiten, eine Person zugleich drei Personen sein solle. Diesen Widerspruch meinen die Rationalisten, wenn sie über die Gleichsetzung von drei und eins spotten; aber diesen Widerspruch begeht das Christenthum gar nicht, sondern sie sind es erst, die ihm denselben unterstellen, weil ihnen die Möglichkeit gar nicht einfällt, dass der *unus deus* des Christenthums nicht in ihrem Sinne ein persönlicher Gott, sondern eine an und für sich unpersönliche, erst in Vater, Sohn und Geist Person annehmende Gottheit sein könnte. Versteht man unter „Gott" nur einen persönlichen Gott, dann hat das Christenthum nicht einen, sondern drei „Götter": da dies aber vom Christenthum ausdrücklich abgelehnt wird, so bleibt nur übrig, unter „Gott" im christlichen Sinne die Gottheit, d. h. das an und für sich unpersönliche Wesen der Gottheit zu verstehen, welches sich erst in Vater, Sohn und Geist personificirt. Wer da annimmt, dass der *unus deus* zwar Selbstbewusstsein, aber nur e i n Selbstbewusstsein (nicht drei) habe, der ist gänzlich ausser Stande, die geschichtliche

Genesis der drei christlichen Gottheitspersonen und die ihnen aus dieser Entstehung von Rechtswegen zukommende Bedeutung zu respektiren und zu konserviren; er kann konsequenter Weise nur beim Modalismus und Unitarismus enden, innerhalb dessen die Verschiedenheit der Personen zur blossen Verschiedenheit dreier Funktionen des einen Gottes herabgesetzt ist.*) Wer hingegen den vertieften modernen Persönlichkeitsbegriff, auf welchen die drei Personen der Gottheit ein historisches Recht haben, ihnen zugesteht, der leugnet damit eine einheitliche Persönlichkeit und ein einheitliches Selbstbewusstsein der Gottheit, d. h. er ist den terminologischen Verwahrungen der Dogmatik zum Trotz nach unseren Begriffen ein Bekenner des Tritheismus, natürlich im Sinne eines tritheistischen Henotheismus.

Der tritheistische Henotheismus des Christenthums ist seiner geschichtlichen Entstehung nach als eine unwillkürliche Reaktion des polytheistischen Henotheismus der arischen Völker gegen den abstrakten Monotheismus der semitischen Juden zu betrachten. Die Arier nahmen den von dem jüdischen Stamm entwickelten Monotheismus in der von Paulus vom Gesetz abgelösten Gestalt zwar an und erhoben sich dadurch vom religiösen Naturalismus zum Supranaturalismus; aber sie modelten diesen Monotheismus unwillkürlich nach ihren henotheistischen Gewohnheiten und Bedürfnissen, nur dass einerseits nach aussen hin der Monotheismus in ganzer Intoleranz aufrecht erhalten wurde, und nach innen die henotheistische Vervielfältigung nun nicht mehr wie früher in der naturalistischen, sondern in der supranaturalistischen Sphäre sich bewegte. Diese innere Mannigfaltigkeit des von aussen gesehen monotheistischen Gottesbegriffs im Christenthum, welche heute den Hauptanstoss für die rationalistische Kritik bildet, sie grade war es, welcher den supranaturalistischen Monotheismus den arischen Völkerschaften vertraut und annehmbar machte; ohne sie wäre das Christenthum schwerlich Reichsreligion des oströmischen Reiches geworden, hätte es schwerlich die keltischen, germanischen

*) In dieser Sphäre bewegen sich fast alle Versuche, die Trinität durch Beispiele aus andern Gebieten zu veranschaulichen, oder sie durch psychologische Parallelen und Analogien annehmbarer zu machen; sie zerstören sämmtlich das, was sie konserviren möchten, indem sie die personelle Differenz zu einer bloss funktionellen oder modalen abschwächen, sie liefern also ihr Wasser nur auf die Mühle eines antichristlichen unitarischen Theismus.

und slavischen Völkerschaften erobert. Allerdings war es die nämliche henotheistische Durchbildung, welche das Christenthum den bei einem einfacheren Glauben stehen gebliebenen Südsemiten unannehmbar machte, welches die abstrakt monotheistische Reaktion des Islams hervorrief und den raschen Siegeslauf des letzteren in den überwiegend semitischen Theilen Westasiens begünstigend mitbedingte.

Fasst man die Trinität aus dem Gesichtspunkt des Henotheismus auf, so ist es gleichgültig, ob ich mich mit meinem Gebet an Vater, Sohn oder Geist wende, ob ich diesen oder jenen als Objekt des religiösen Verhältnisses in meinem Bewusstsein habe, und ebenso gleichgültig, ob ich im nächsten Augenblick den einen mit dem andern vertausche. Jeder der drei vertritt nach aussen, also auch im Verhältniss zum Menschen, die ganze ungetheilte Fülle der Gottheit, enthält in sich das ganze Wesen, die gesammte Substanz und die gesammten ungetheilten Funktionen derselben; dieses henotheistische Verhältniss findet seine dogmatische Anerkennung in dem Satz der Kirchenlehre, dass nur die *opera ad intra* *) verschieden, die *opera ad extra* aber den drei Personen der Gottheit gemeinsam sind, und es ist lediglich eine geschichtlich zu erklärende Inkonsequenz gegen dieses grundlegende Dogma der Trinitätslehre, wenn einzelne Werke oder Funktionen dann doch wieder mit Vorliebe einzelnen Personen der Gottheit zugeschrieben werden, z. B. die Schöpfung dem Vater, die Erlösung dem Sohne und die Heiligung dem Geist. In der Durchführung des christlichen Systems halten denn auch diese Specialfunktionen nirgends Stich und werden dadurch thatsächlich widerrufen, dass die nämlichen Funktionen bei anderer Gelegenheit auch wieder den beiden andern Personen zugeschrieben werden. So wird z. B. die Schöpfung ebenso vom Sohn (Wort) und vom Geist[1]) wie vom Vater ausgesagt, und alle heiligenden Funktionen des Geistes kommen ganz ebenso dem auferstandenen Christus in Ausübung seines *munus regium* und dem Vater als Subjekt der Gnadenwirkungen zu, **) so dass alle

*) Der Vater zeugt den Sohn und haucht den Geist aus, der Sohn wird vom Vater gezeugt und haucht den Geist aus, der Geist wird vom Vater und Sohn ausgehaucht; es ist charakteristisch, dass diese einzigen angebbaren Unterschiede der drei trinitarischen Personen nur durch den Rückfall in ungeistigen Naturalismus erkauft werden konnten, nämlich durch Berufung auf die organischen und unorganischen Grundverhältnisse der Naturreligion (Zeugung und Emanation).

[1]) Mit Bezugnahme auf Ps. 33, 6 und Hiob 33, 4.

**) Von Geist erfüllt sein oder unter dem Gesetz des Geistes stehen ist un-

Stufen des subjektiven Heilsprocesses ohne Ausnahme bald auf diese, bald auf jene Person der Gottheit bezogen werden können.

Eine Ausnahme *) macht nur das eigentliche objektive Erlösungswerk, insofern dieses nicht von Gott als solchem, sondern nur von dem inkarnirten Gott oder dem Gottmenschen vollzogen werden konnte; da tritt dann Christus in seine centrale Bedeutung, insofern er derjenige ist, durch welchen der ewige Heilsrathschluss des dreipersönlichen Gottes sich geschichtlich verwirklicht. Dies ist der Grund, dass der Gott-Sohn im Christenthum wohl den Gott-Vater und Gott-Geist ausreichend ersetzen kann, aber nicht umgekehrt, und darum ist das Christenthum recht eigentlich die Religion des Sohnes im Gegensatz zum Judenthum als der Religion des Vaters. Sollte der Trinitarismus des Christenthums gestützt auf die religiöse Aequivalenz und Vertauschbarkeit der drei Personen auf einen Unitarismus zurückgeführt werden, ohne das specifisch Christliche des ersteren zu tilgen, so wäre das nicht auf dem Wege der Restitution des Vaters zum Alleingott, oder auf dem der Erhöhung des Geistes zum Alleingott, sondern nur auf dem Wege der Installation des Sohnes zum Alleingott möglich, also durch eine absolute Identifikation von Vater und Sohn, welche den Vater im Sohne, nicht den Sohn im Vater aufgehen lässt; denn der Gott-Sohn ist das einzige specifisch-christliche Objekt des religiösen Bewusstseins. Das Christenthum sowohl in katholischer wie in protestantischer Gestalt, soweit es sich zugleich einer streng orthodoxen und einer eminent praktisch religiösen Haltung befleissigte, hat stets eine solche Stellung behauptet, als ob Christus der alleinige Gott wäre, und hat den Vater und den Geist nur theoretisch als fünftes Rad am Wagen nebenher laufen lassen; man kann sagen, dass die Darstellung und Handhabung der christlichen Religion um so specifisch-christlicher genannt werden darf, je mehr alle religiös-wesentlichen Momente allein auf Christus bezogen werden und je weniger praktische Berücksichtigung dem Vater und dem Geist zu Theil wird.

Fragen wir nun, welches denn der religiöse Fortschritt des trini-

unterschieden einerseits von dem Sein in Christo oder dem Christum-in-sich-haben und andrerseits von dem Stehen unter der Gnade (Röm. 6, 14—15).

*) Die Fürbitte beim Vater, welche bald dem Sohne, bald dem Geiste (Röm. 8, 26) zugeschrieben wird, bleibt hier unerwähnt, weil sie überhaupt nichts weiter ist als ein aus dem vortrinitarischen Urchristenthum inkonsequenter Weise stehen gebliebener Rest.

tarischen christlichen Gottesbegriffes über den unitarischen jüdischen sei, so müssen wir sagen: es ist erstens die denaturirende Ausbildung des jüdischen Immanenzprincips des Geistes zum wahrhaft geistigen Princip eines neuen religiös-sittlichen Lebens und zweitens die Ausbildung des jüdischen Gottessohnschaftsbegriffes zur religiösen Idee der Gottmenschheit, welche dem abstrakten Monotheismus gänzlich fehlt und wegen der Transcendenz seines Gottesbegriffes fehlen muss. Das Judenthum besass zwar das Immanenzprincip des Geistes, aber es hatte dasselbe noch nicht für sein religiöses System zu verwerthen gewusst; die Weisheits- und Logoslehre waren abstrakte Theoreme exklusiver spekulativer Kreise geblieben, und die alttestamentliche Lehre vom Geist hatte nicht bloss ihren seminaturalistischen Anstrich behalten, sondern es war auch ihre allgemeinere religiöse Verwerthung der künftigen Vollendungszeit vorbehalten worden. Die Ausscheidung aller dieser Formen des Immanenzprincips aus dem nachchristlichen Judenthum beweist, wie wenig dieselben organische Glieder oder unentbehrliche Bestandtheile des Systems darstellten. Infolge dieses Mangels eines praktisch angeeigneten Immanenzprincips war der Begriff des vollkommenen religiösen Verhältnisses oder der Gotteskindschaft im Judenthum gänzlich in dem patriarchalischen Liebesverhältniss des himmlischen Vaters und der Menschenkinder stecken geblieben, ohne jeden Anlauf zu einer mystischen Vertiefung, ohne jede Ahnung von der Möglichkeit einer Wesenseinheit. Das Christenthum hingegen bildete mit Hilfe des Immanenzprincips des Geistes das Verhältniss der Gottessohnschaft zur Wesenseinheit der Gottheit mit dem Menschen, zu der konkreten Verschmelzung der göttlichen und menschlichen Wesenheit zur einheitlichen Persönlichkeit aus absolutem Geist und natürlichem Menschen fort, allerdings zunächst prototypisch in dem einen Gottmenschen Christus, der aber doch wiederum nicht einziges Exemplar seiner Gattung bleiben soll. Christus zeigt nur als eine schon jetzt in idealer Vollendung bestehende Realität, was aus dem Christen in vollkommener Weise erst dann werden soll, wenn er wie Christus auferstanden sein wird; er zeigt aber zugleich, was der Christ annähernd schon jetzt hienieden werden soll und werden kann, wenn er Christum im Glauben angezogen hat, nämlich selbst Christus, d. h. hier: Gottmensch.

Der christliche Gottesbegriff unterscheidet sich also dadurch vom jüdischen, dass er erstens das Immanenzprincip des Geistes als gleich-

berechtigtes Moment neben dem der Transcendenz des Vaters in den Gottesbegriff aufnimmt und für den Menschen zum praktischen Princip des religiös-sittlichen Lebens macht, und dass er zweitens die Immanenz der Gottheit im Menschen zum Begriff der religiösen Gottmenschheit durchbildet und dieses in Christo als existirend hingestellte Ideal zu einem approximativ schon hier für jeden Gläubigen erreichbaren Ziele macht. Dieser zwiefache Fortschritt über das Judenthum hinaus ist gar nicht zu überschätzen, er ist von geradezu unendlicher Tragweite, und gegen die Grösse seiner religionsgeschichtlichen Bedeutung verschwindet es, dass er vom Christenthum nur in den widerspruchsvollen Formen der kirchlichen Trinitätslehre und Christologie vollzogen werden konnte. Jeder Versuch einer Umgestaltung des Christenthums, welcher diesen wesentlichen positiven Fortschritt des Christenthums über das Judenthum hinaus wieder preisgiebt oder beeinträchtigt und ganz oder theilweise zum abstrakten Monotheismus des Judenthums zurückkehrt, ist ein religiöser Rückschritt, ist eine im schlimmsten Sinne reaktionäre Bewegung, mag er sich mit seinem rationalistischen Liberalismus noch so sehr brüsten (wie der liberale Protestantismus).

Eine ganz andere Frage aber ist es, ob, nachdem einmal der positiv werthvolle Fortschritt des Christenthums über das Judenthum hinaus in seiner Bedeutung erkannt und von den widerspruchsvollen Vorstellungsformen seiner zufälligen geschichtlichen Verwirklichung geschieden ist, ob dann um des werthvollen Inhalts willen die widerspruchsvolle und nur zum Theil angemessene, zum Theil aber sachlich unangemessene Form noch zu konserviren sei, weil mit Zertrümmerung und Abstreifung dieser Form das geschichtliche Christenthum selbst zertrümmert und abgestreift werde. Hier scheiden sich die Wege eines unberechtigten Konservatismus von dem wahrhaft konservativen Entwickelungsfortschritt, der eben durch die rechtzeitige Preisgebung der obsolet gewordenen Form den positiv werthvollen Inhalt zu konserviren und in neue Formen hinüber zu retten sucht, um dem sonst unvermeidlichen Ausgang vorzubeugen, dass der Zusammenbruch der künstlich gestützten widerspruchsvollen und darum auf die Dauer doch unhaltbaren Form auch den positiv werthvollen Inhalt mit zerstöre.

Das Judenthum hatte, wie wir oben gesehen haben, die jedem naturalistischen Gottesbegriff *eo ipso* anhaftende Immanenz nur dadurch eingebüsst, dass es seinen Gott möglichst denaturirt, und zum

Zweck der vergeistigenden Denaturirung unwillkürlich personificirt hatte; der supranaturalistische persönliche Gott war in die Transcendenz einer unendlichen Ferne entrückt und bedurfte eines Bindegliedes. Das Christenthum sah den Mittler in Christus, und weil dieser als Erlöser ein persönlicher Mittler war, bedurfte es eines neuen Bindegliedes zwischen ihm und dem Menschen; dieses war im jüdischen Immanenzprincip des Geistes gefunden, und nur weil es zum Zweck der Denaturirung wiederum personificirt wurde, verfehlte es abermals seinen Zweck. Wir haben heute keinen Grund mehr, den principiellen Fehler der Personifikation des Immanenzprincips mitzumachen, denn wir sind durch unsre heutige Anschauungsweise vollständig vor der Gefahr geschützt, den absoluten Geist naturalistisch als Aether oder Weltluft aufzufassen, auch dann, wenn wir darauf verzichten, ihn anthropopathisch zu personificiren; es wird also unsere nächste Aufgabe sein, diesen Fehler der Kirchenlehre wieder gut zu machen,*) dessen Motive wir verstehen, ohne sie zu theilen. Wir haben anzuerkennen, dass das religiös-sittliche Princip des neuen Lebens als absoluter unpersönlicher Geist zu bezeichnen ist, und dass der letztere als Immmanenzprincip alles das für den subjektiven Heilsprocess des Menschen wirklich und unmittelbar leistet, was die Kirchenlehre ebenso wohl von ihm wie von dem erhöhten Christus und der Gnade des Vaters behauptet, was aber von den beiden letzteren wegen ihrer persönlichen Transcendenz thatsächlich doch nur mittelbar, d. h. vermittelst des immanenten Geistes geleistet werden kann.

Hier eröffnet sich nun die Perspektive einer dritten Möglichkeit; wenn die Rückkehr zur Religion des Vaters eine die Errungenschaften des Christenthums preisgebende Reaktion, wenn das Stehenbleiben bei der Religion des Sohnes, d. h. bei den historischen Fiktionen und logischen Widersprüchen der christlichen Soteriologie und Christologie ein der heutigen Kulturstufe nicht zuzumuthender Konservatismus ist, so ist der Fortgang zur Religion des Geistes das eigentlichste Postulat des Evolutionismus, ein zugleich konservatives und fortschrittliches Verhalten. Denn der tritheistische Henotheismus als solcher ist nun einmal schlechterdings nicht mehr haltbar, nachdem der mittelalterliche Begriff der Person sich zu dem der geistigen Persönlichkeit vertieft

*) Vgl. R. A. Lipsius, Lehrbuch der evang.-prot. Dogmatik, 2. Aufl. § 678 bis 679.

hat, und wir nach unserer heutigen Terminologie ebenso wenig im Stande sind, den drei selbstbewussten Persönlichkeiten der Gottheit die Bezeichnung „Götter“ zu versagen, als die Behauptung dreier Götter in der einen Gottheit sachlich erträglich zu finden. Die Rückkehr zum Unitarismus in irgend welcher Gestalt scheint unabwendlich, und es fragt sich nur, ob zu einem Unitarismus des Vaters, der weder für das Immanenzprincip noch für das Princip der Gottmenschheit in sich Raum hat, oder zu einem Unitarismus des Sohnes, der das Princip der Gottmenschheit zwar für sich besitzt, aber des Immanenzprincips ermangelt, vermittelst dessen er es auch in anderen verwirklichen kann, oder endlich zu einem Unitarismus des absoluten unpersönlichen Geistes, welcher alle Ansprüche auf einmal und unmittelbar erfüllt.

Denn der Geist ist ja nicht bloss immanent, sondern immer zugleich auch transcendent; indem er einem bestimmten Individuum einwohnt, ist er dadurch nicht im Geringsten behindert, gleichzeitig noch unendlich vielen anderen Individuen einzuwohnen, woraus erhellt, dass es nur ein unendlich kleiner Grad seines absoluten Vermögens ist, mit welchem er dem Einzelnen einwohnt, dass also trotz nach so vieler Immanenzverhältnisse die Unendlichkeit des Geistes unerschöpft, d. h. transcendent bleibt. Die Transcendenz des Absoluten, welches als Absolutes niemals in das Endliche eingehen kann, weil das Unendliche nicht in dem Endlichen aufgehen kann, bleibt also dem Gott-Geist nicht minder gewahrt als dem Gott-Vater; die Transcendenz der Persönlichkeit, die Wesensfremdheit der einen Persönlichkeit gegen die andere, welche Gott-Vater vor dem (seiner Persönlichkeit entkleideten) Gott-Geist voraus hat, ist eben die falsche, unwahre unberechtigte und schädliche Transcendenz des Theismus, um derentwillen der ursprünglich eine Gott seine Immanenz eingebüsst hat, um derentwillen deshalb erst das Bedürfniss nach der Ergänzung des immanenzunfähig gewordenen Gottes durch ein hinzukommendes Immanenzprincip auftauchte. Wäre die Menschheit im Stande gewesen, von dem immanenten naturalistischen Gottesbegriff unmittelbar zu einem immanenten supranaturalistischen Gottesbegriff aufzusteigen, ohne in abstrakten Monismus zu gerathen, so wäre die theistische Stufe in der Entwickelung des religiösen Bewusstseins überflüssig gewesen; da aber die Erfahrung zeigt, dass selbst innerhalb des Theismus die alte naturalistische Auffassung der Gottheit erst Schritt

vor Schritt aus ihrer Position verdrängt werden musste, so wäre allerdings der Versuch eines direkten Ueberganges vom naturalistischen zum supranaturalistischen konkreten Monismus aussichtslos gewesen.

Darum wahrte der christliche Monotheismus nur sein höheres historisches und spekulatives Recht, wenn er alle Velleitäten sowohl der Theosophie wie der Mystik als Ketzereien zurückwies, weil trotz allem Verlockenden, was die kräftigeren Immanenzprincipien derselben dem religiösen Bewusstsein zu bieten hatten, doch die Theosophie in den überwundenen Naturalismus (z. B. die Gnostik in ein parsisch angehauchtes Aegypterthum) und die Mystik (z. B. Meister Eckart) in den ausserhalb der christlichen Entwickelungsrichtung liegenden abstrakten Monismus hinführten. Heute aber, wo die christlichen Kulturvölker Dank der Schule des Theismus dem Naturalismus hinlänglich entwachsen sind und im abstrakten Monismus nicht mehr das Höhere des Theismus, sondern eine ihm parallel laufende Entwickelungsrichtung und eine gleich unvollkommene und überwindungsbedürftige Stufe zum Endziel sehen, liegt jede Gefahr fern, mit der Beseitigung der anthropopathischen Personifikation des Gottesbegriffes in Naturalismus zurückzufallen oder in abstrakten Monismus abzuirren. Die Persönlichkeit Gottes erscheint uns heut als eine Hülle, welche dazu dienen sollte und dazu gedient hat, die konkrete Geistigkeit Gottes zu wahren, aber nunmehr von der Absolutheit dieser Geistigkeit gesprengt und abgeworfen wird, nachdem die Geistigkeit Gottes keiner Wahrung durch inadäquate Schutzhüllen mehr bedarf.

In der Trinität ist Gott-Vater gleich Gott-Geist minus der Form der Persönlichkeit des Vaters plus der Form der Persönlichkeit des Geistes; wird die Persönlichkeit des Geistes gestrichen, so ist Gott-Vater gleich Gott-Geist minus der Persönlichkeit des Vaters; wird endlich auch die Persönlichkeit des Vaters gestrichen, so ist Gott-Vater gleich Gott-Geist ohne angebbaren Unterschied. Der Geist war bei Paulus wie im Judenthum das Wesen oder die Substanz der Gottheit; das Ausgehen des Geistes von Gott war das Ueberfliessen der göttlichen Substanz über die göttliche Form (der Persönlichkeit). In Bezug auf das Wesen oder die Substanz besteht also reine Identität und nicht einmal numerische Zweiheit, welche ja sofort die Einheit des trinitarischen Gottesbegriffes zersprengen würde; fällt demnach die Verschiedenheit der Form (der Persönlichkeit) zwischen Vater und Geist weg, so bleiben nicht mehr zwei Gleiche, sondern es bleibt nur noch

ein numerisch-Identisches übrig, welches die allein zulässige Transscendenz der Absolutheit mit der Immanenz der unpersönlichen Geistigkeit in sich vereinigt. Der Gott-Geist resorbirt also den Gott-Vater in sich, und kann dies, weil er selbst nichts anderes ist, als die zugleich absolute und geistige Wesenheit, welche erst durch die Annahme der ihr inadäquaten Form der Persönlichkeit zum Gott-Vater geworden ist. Darum und aus keinem anderen Grunde kommen ihr auch die Funktionen der Weltschöpfung, Welterhaltung und Weltregierung ebenso wie die der Erlösung und Heiligung zu, welche die kirchliche Dogmatik, wo sie sich strengbegrifflichen Ausdruckes befleissigt, als *opera ad extra* nur auf die Totalität des dreieinigen Gottes beziehen darf.

Der Geist ist es, der die Entwickelung des religiösen Bewusstseins der Menschheit leitet, d. h. als Offenbarungsprincip die geisterfüllten Menschen zur Erringung immer höherer und höherer Stufen des religiösen Bewusstseins befähigt; er ist es, der den nicht selbst produktiven Persönlichkeiten die reproduktive Annahme des ihnen von den ersteren dargebotenen Glaubensinhaltes ermöglicht und durch das „innere Zeugniss" die Wahrheit des angenommenen Glaubensinhaltes verbürgt. Er ist ferner das Princip des neuen religiös-sittlichen Lebens, welches die Herrschaft der Sünde über den natürlichen Menschen bricht, das vollkommene religiöse Verhältniss der Gottessohnschaft verwirklicht und so die Versöhnung des Menschen mit Gott vollzieht; er ist es endlich, der als subjektives Princip des Glaubens und der Gottessohnschaft zugleich subjektives Princip der Erlösung wird, nämlich von dem Zwiespalt des gottentfremdeten religiösen Bewusstseins erlöst, welches einerseits religiöses, also zur Einheit mit Gott hinstrebendes Bewusstsein ist und andererseits Sündenbewusstsein, d. h. Bewusstsein des Gegensatzes gegen Gott.

Ob ausser diesem subjektiven Princip der gläubigen Hingabe an das religiöse Objekt der Erlösung und Versöhnung noch ein weiteres objektives Princip der Erlösung erforderlich ist, ob es noch eines objektiven Erlösungswerkes bedarf, nicht um den Menschen mit Gott, sondern um Gott mit dem Menschen zu versöhnen, das ist eine Frage, die gleichbedeutend ist mit der anderen Frage, ob nach Aufhebung des Gesetzesstandpunktes die Konsequenzen desselben in Bezug auf göttliche Strafgerechtigkeit und Gerechtsprechung noch einen Sinn haben. Wenn aber diese Frage zu verneinen ist, wenn es also keines

objektiven Erlösungswerkes mehr bedarf, so bedarf es auch keines persönlichen geschichtlichen Vollbringers dieses Erlösungswerkes, keines persönlichen geschichtlichen Erlösers mehr. Was Christus objektiv durch Vollbringung des Erlösungswerkes geleistet haben soll, wird mit Streichung der bei Paulus stehen gebliebenen judaistischen Voraussetzungen der Nothwendigkeit einer objektiven Erlösungsanstalt überflüssig; was er als angeblich immanentes Erlösungsprincip leisten soll, das leistet er doch wieder nur durch unvermerkte Substitution des wahrhaft immanenten Erlösungsprincips, des Geistes. Objektives Erlösungsprincip kann Christus nicht bleiben, weil das Bedürfniss eines solchen ausschliesslich auf den unhaltbaren Voraussetzungen einer niederen Stufe des religiösen Bewusstseins ruht; subjektives Erlösungsprincip kann er nicht bleiben, weil die zu einem solchen erforderliche Immanenz nicht ihm, sondern nur dem unpersönlichen Geist zukommt, und weil mit dem Wegfall des objektiven geschichtlichen Erlösungswerkes Christi jeder Grund wegfällt, grade in der Person Christi das, wenn auch indirekte, subjektive Erlösungsprincip zu suchen. Demnach kann Christus weder in objektiver noch in subjektiver Hinsicht Erlösungsprincip sein, mit anderen Worten die Erlösung durch Christum muss ganz und gar der Erlösung durch das Immanenzprincip des Geistes seinen Platz räumen, d. h. die realistische Erlösungsreligion hört auf, christliche Erlösungsreligion oder Religion der Erlösung durch Christum zu sein. Da nun die Stellung als objektiver Erlöser die einzige war, welche die zweite Person der Trinität durch ihre historische Inkarnation für sich voraus hatte, so fällt mit diesem einzigen singulären *opus ad extra* die letzte und einzige Differenz zwischen den drei Personen der Gottheit fort.

Nach der Seite seiner menschlichen Natur scheint Christus oder der Gott-Sohn zwar immer noch von den beiden anderen Personen verschieden, aber auch dies ist blosser Schein. Denn präexistenter Mensch ist er ja nur bei Paulus, wo ihm, wenn ihm überhaupt Präexistenz zukommen soll, nur die menschliche zukommen kann; aber schon hier tritt der lebendigmachende Gottesgeist als konstituirendes Element seiner Persönlichkeit nach ihrer geistigen Seite in ihn ein, und im Johannesevangelium wird sogar der unpersönliche Geist durch den zwischen Persönlichkeit und Unpersönlichkeit schillernden Logos ersetzt. In der Kirchenlehre unterliegt es keinem Zweifel, dass die göttliche Natur des Gott-Sohnes das mit dem Wesen des Vaters und

Geistes identische Wesen der Gottheit ist, und sobald diese beiden unter dem Namen Gott-Geist numerisch identificirt sind, bleibt auch für die göttliche Natur des Gott-Sohnes weder eine qualitative noch eine numerische Verschiedenheit übrig, vorausgesetzt natürlich, dass derselben nicht eine von der gottmenschlichen Persönlichkeit noch unterschiedene göttliche Persönlichkeit zugeschrieben wird. Einer solchen Verirrung macht sich aber weder das neue Testament noch die orthodoxe Kirchenlehre schuldig. Was nun die gottmenschliche Persönlichkeit betrifft, so fragt es sich, ob diese dem Gott-Sohn vor seiner geschichtlichen Inkarnation nur idealiter, als Moment des ewigen Heilsrathschlusses, zukam, oder auch realiter; die Kirchenlehre, welche der ewigen realen Persönlichkeit des Vaters eine ewige reale Persönlichkeit des Sohnes gegenüberstellen muss, entscheidet sich naturgemäss für das letztere; aber wenn die göttliche Persönlichkeit des Geistes und Vaters gestrichen sind, so ist es ebenso selbstverständlich, dass die Entscheidung zu Gunsten einer bloss ideellen Präformation im Vorsehungsplan des Weltprocesses ausfallen muss.*)

Wenn aber die göttliche Natur des Sohnes nichts anderes als der unpersönliche göttliche Geist selbst ist, so ist die gott-menschliche Persönlichkeit, welche er geschichtlich in der Verschmelzung mit einem natürlichen menschlichen Individuum gewinnt, der Zahl nach nicht die zweite, sondern die erste Person der Gottheit; Gott-Geist, welcher alle drei Personen der christlichen Trinität in sich zur absoluten Identität vereinigt, gewinnt Persönlichkeit, indem er sich als unpersönliches Immanenzprincip zur praktischen Anwendung bringt, sein Vermögen der universellen Immanenz in einem konkreten Falle als Inkarnation realisirt. Gott-Geist ist der transcendent-immanente Gott, Gott-Sohn der inkarnirte Gott; der universelle Begriff des Gott-Geistes gewinnt im Begriff des Gott-Sohnes durch die Inkarnation seine persönliche Konkrescenz. Gott-Sohn oder Christus ist der Typus für die Lösung des religiösen Problems, für die Verwirklichung des vollkommenen religiösen Verhältnisses mittelst der Immanenz des Gott-Geistes im Menschen; eben darum aber ist er nicht etwas Selbstständiges neben der Gottheit, ausser sofern er gottdurchwohnter Mensch, d. h. Gottmensch ist oder war. Er ist nicht wirkendes

*) Selbst ein Dorner lässt den unpersönlichen Logos erst geschichtlich in Jesus Person gewinnen.

Princip der Erlösung, sondern konkretes persönliches Beispiel, Muster und ideales Urbild derselben, eine Idee, die nicht bloss einmal realisirt werden sollte, sondern überall und immer in jedem religiösen Menschen realisirt werden soll. Dieser Typus des Gottmenschen in der schattenlosen Vollkommenheit seiner kirchlichen Durchbildung ist ferner zugleich ein Ideal, das als Ideal uns Menschen zwar unerreichbar, darum aber nicht minder Ziel des Verwirklichungsstrebens, weil approximativ erreichbar, ist.

Das Falsche und Verkehrte an der christlichen Auffassung dieses Ideals liegt darin, dass es nicht bloss als idealer Typus des religiösen Verhältnisses, sondern auch einerseits als Princip seiner objektiven Verwirklichung und andererseits als historische Realität hingestellt wird, dass der ideale Typus zugleich einerseits Erlösungsprincip und andererseits der historische Jesus, der gestorbene, auferstandene, zum Himmel gefahrene und nun zur Rechten Gottes sitzende Prophet von Nazareth sein soll. Würde die christliche Religion anerkennen, dass dieser Gott-Sohn oder Gottmensch eine blosse Idee, ein rein typisches Ideal ist, so würde damit die Unfähigkeit desselben zum objektiven und subjektiven Erlösungsprincip, die Unstatthaftigkeit seiner Identifikation mit einem „Erlöser" anerkannt sein; damit aber wäre wiederum das Band durchschnitten, welches diese Idee mit Jesus, dem Messias der Judenchristen, verknüpft. Wenn aber letzteres ohnehin als historische Fiktion und die Erlösung durch Christum als unhaltbare Vorstellung durchschaut ist, dann tritt erst die Idee in ihr wahres Licht, welche das christliche, religiöse Bewusstsein aus diesen unhaltbaren Voraussetzungen herausgesponnen hat, die Idee der Gotteskindschaft als G o t t m e n s c h h e i t, die noch niemals anders als approximativ realisirt war, aber immer vollendeter und in immer grösserer Annäherung an das Ideal von jedem Menschen realisirt werden soll. Auch nach christlicher Anschauung ist ja die Gottmenschheit im Menschen auf Erden erst im Keim, im Princip, der Potenz nach oder an sich gesetzt, allerdings mit der Bestimmung, sich schon hier zu entfalten; aber die vollendete Realisirung der Idee wird in ein Jenseits projicirt, in welches bis jetzt von allen Menschen erst einer, nämlich Jesus Christus, eingegangen ist. Aber doch bleibt der Blick nur darum auf das Jenseits gerichtet, weil der volle Glaube an den realen Besitz des Göttlichen, das sichere Bewusstsein der Immanenz des Geistes fehlt, und dieses fehlt wiederum, weil anstatt

des immanenten Geistes der persönliche Gott und der persönliche Christus Objekt des religiösen Verhältnisses und Erlösungsprincip sind.

Das Problem der Erlösung des Menschen vom Zwiespalt des gottentfremdeten Bewusstseins scheitert im Christenthum daran, dass dieses Problem auf der Basis des Theismus und seiner transcendenten Wesensfremdheit zwischen Gott und Mensch gelöst werden soll, und dass entsprechend dem persönlichen Gott auch das Erlösungsprincip persönlich gesetzt wird.*) Aber die Heterusie des Theismus ist die Verewigung der Entfremdung zwischen Gott und Mensch, welche grade durch die Erlösung gehoben werden soll, und die Heterosoterie oder Erlösung durch einen Dritten würde in Folge dessen auf dem Boden des Theismus zur ewigen Unwirksamkeit verdammt bleiben, selbst wenn sie auf anderer Grundlage an und für sich möglich wäre. Sie ist aber an und für sich unmöglich, d. h. auf jeder möglichen Basis gleich unmöglich; denn gesetzt den Fall, das Problem der Erlösung wäre für einen Dritten in vollendeter Weise gelöst, so bleibt das für mich so lange gleichgültig, als es nicht für mich und in mir gelöst ist, — in mir aber kann es nur durch ein mir innewohnendes Princip gelöst werden, was eine ausser mir stehende Persönlichkeit aber niemals sein oder werden kann. Anstatt das Problem der Erlösung sofort und ohne Weiteres universell zu stellen, stellt das Christenthum dieses Problem singulär, und glaubt mittelbar eine universelle, religiöse Förderung damit zu erzielen, wenn es ihm gelingt, das Problem in seiner singulären Fassung zu lösen. Aber das ist eben der Grundirrthum der christlichen Erlösungsreligion, dass sie heterosoterisch ist, dass sie durch Lösung des Problems in Jesus Christus etwas für die Lösung des Problems in mir gethan zu haben glaubt.

Nur dann, wenn die Lösung des Problems in Jesus Christus das in ihm wirkende Princip, den Gott-Geist, für mein Bewusstsein ans Licht stellt und mir zeigt, dass dieses nämliche wirkende Princip der Erlösung, was ihm immanent war, auch mir immanent ist, dass ich es nur gewähren zu lassen und seine Wirksamkeit zu begünstigen brauche, um durch dasselbe ebenso wie jenes ideale Vorbild zur Erlösung zu gelangen, nur dann kann mir dieses Vorbild wenigstens als Vorbild etwas nützen. Aber selbst dieser beschränkte Nutzen ist im

*) Vgl. A. E. Biedermann's „Christliche Dogmatik“ § 591.

Christenthum der Christusidee geraubt; dieselbe zeigt zwar das Ideal des vollkommenen religiösen Verhältnisses, aber nicht den Weg, auf welchem aus dem Zwiespalt des gottentfremdeten religiösen Bewusstseins dieses vollkommene Verhältniss errungen oder wiederhergestellt wurde. Darum ist das Christusideal nicht einmal als Vorbild zu gebrauchen; es ist ein völlig abstraktes, nicht bloss realitätsloses, sondern auch aller Realität total entfremdetes Ideal. Das durch das Ideal angedeutete Ziel ist praktisch nicht so wichtig, wie der Weg, den der im Zwiespalt Befindliche einschlagen muss, um zum Ziele zu gelangen; indem aber dieser Weg auf andere Weise gezeigt werden muss und an dem Ideal nicht gezeigt werden kann, verliert das letztere seinen ganzen praktischen Werth als Vorbild, d. h. den letzten, den es besass. Als alleiniges Ergebniss der Idee des Gott-Sohnes bleibt dann das übrig, dass es der Gott-Geist ist, welcher Jesus zum Christus oder Gott-Sohn gemacht hat, und dass deshalb jeder, der ebenfalls zum Gott-Sohn werden will, sich ausschliesslich an den Gott-Geist als direkt universelles Erlösungsprincip zu halten hat. Wie in der Religion des Vaters der Vater der einzige und alleinige Erlöser war, wie in der Religion des Sohnes der Sohn den wegen seiner Transcendenz zur Erlösung an und für sich unfähigen Vater depossedirte und zum einzigen und alleinigen Erlöser wurde, so depossedirt nun in der Religion des Geistes der Geist den wegen seiner persönlichen Transcendenz zur Erlösung des Menschen unfähigen Gott-Sohn und wird selbst zum einzigen und alleinigen (unpersönlichen) Erlöser.

Wie an Stelle des Gott-Sohnes als Princips ausschliesslich der Gott-Geist tritt, so an Stelle des Gott-Sohnes als singulärer typischer Realisirung des Immanenzverhältnisses die universelle konkrete Realisirung desselben in allen Menschen, welche diesem Princip eine Stätte zu seiner Bethätigung und Entfaltung eröffnen. Der Christus als Mikrokosmos wird durch den Christus als Makrokosmos ersetzt, die eine Inkarnation durch die Summe aller Inkarnationen, und damit zugleich die Tragödie des singulären Gottmenschen durch die Tragödie der universellen Gottmenschheit, den tragischen Weltprocess, welcher sich aus lauter Einzeltragödien von singulären Gottmenschen zusammensetzt. So wird die Tragik der Christusreligion in der Religion des Gott-Geistes nicht nur nicht geschwächt, sondern durch das tragische Heldenthum jedes einzelnen Gottmenschen unendlich ver-

vielfacht und durch die Universalisirung der singulären Personaltragik zur makrokosmischen Tragik des in der Menschheit inkarnirten Gott-Geistes unendlich potenzirt. Diese Welttragödie des Gott-Geistes mit seiner universellen Gottsohnschaft repräsentirt wirklich den denkbar höchsten Gipfelpunkt der religiösen Tragik, und zugleich diejenige Form derselben, welche alle bisherigen Gestaltungsformen religiöser Tragik in sich konservirt und zur Einheit zusammenschliesst: die germanische makrokosmische Welttragik mit ihrem energischen Ringen und Kämpfen, die buddhistische Resignationstragik mit ihrem Verzicht auf ein positives Ziel des Kampfes, den Gottesknecht der Prophetenreligion mit seiner kollektivistischen Tragik des Ringens und Duldens um Gottes willen, und die ideale Christustragik mit ihrer höchsten obzwar nur singulären Durchbildung des gottmenschlichen Individualleidens.

Im Germanenthum ist zwar die Götterwelt Träger der Welttragödie, aber eben darum ist es die Menschheit nicht, die nur als dienender Kämpfer einen sekundären Antheil an ihr nimmt. In der Prophetenreligion ist zwar der wahrhaft religiöse Theil der Menschheit Träger der Tragik, aber eben darum ist es die Gottheit nicht, die ihre Getreuen nur für das positive Heil des Ganzen zum Opfer bringt. Im Brahmanismus und Buddhismus fungirt als Träger oder Subjekt der Tragödie zwar das Göttliche und Menschliche in Einem, aber das Menschliche und sein Leid ist im Brahmanismus nicht Wirklichkeit, sondern blosser Schein, der im Buddhismus das Göttliche selbst mit zum Nichts verflüchtigt. Im Christenthum endlich ist der Träger der Tragik der Gottmensch, die reale konkrete Einheit des Göttlichen und Menschlichen, aber hier ist dieser Träger wieder nur eine singuläre Individualität. Nur in der Religion des Gott-Geistes kann die universelle reale Einheit des Göttlichen und Menschlichen Träger einer universellen realen Tragik sein.

Im Germanenthum ist der Kampf und das Ringen der Götter- und Menschenwelt noch nicht auf die Beförderung, sondern auf die Verhinderung oder doch Hinausschiebung des vom religiösen Bewusstsein Geforderten (der tragischen Sühne) gerichtet. Im Buddhismus, wo es sich nur um Aufhebung der äffenden Illusion der Wirklichkeit handelt, wird das Ziel des religiösen Bewusstseins nicht durch Handeln und Wirken, sondern durch Nichthandeln und Nichtwirken angestrebt, so dass die Tragik bei dem Mangel aller Aktivität und Energie in

Traurigkeit zerfliesst. In der Prophetenreligion richtet sich das Kämpfen und Ringen auf das Ziel einer positiven irdischen Glückseligkeit, so dass die Tragik ihre Reinheit verliert und in kollektivistische Klugheitsmoral herabsinkt. Im Christenthum ist nach dem Vorgang des Judenthums die erstrebte irdische Glückseligkeit in eine mehr transcendente umgewandelt, dafür aber auch der Kollektivismus durch Individualismus ersetzt, so dass die Tragik durch den transscendent-egoistischen Auferstehungsjubel getrübt wird. In der Religion des Gott-Geistes allein kann die Tragik als reine und absolute sich verwirklichen in dem vollen Glanze einer wirklich auf das vom religiösen Bewusstsein geforderte Ziel gerichteten Energie des aktiven Ringens und Wirkens und ungetrübt von allen eudämonistischen Abschwächungen (weder irdischen noch transcendenten, weder individualistischen noch kollektivistischen).

Die Religion des Gott-Geistes bietet dem religiösen Bewusstsein die reale Immanenz des absoluten Geistes im individuellen, aber natürlich nicht in absoluter Weise oder in absolutem Maasse, sondern nach dem endlichen Vermögen und der endlichen Fassungskraft des individuellen Geistes in endlicher Weise, und endlichem, d. h. der Steigerung und Abschwächung fähigem Grade. So weit das endliche menschliche Individuum überhaupt der Einwohnung des absoluten Geistes fähig ist, so weit ist es desselben schon hier fähig; insofern es derselben aber seinem Begriff nach unfähig ist, insofern bleibt es derselben auch unfähig, so lange es endliches menschliches Individuum bleibt, also auch in jedem denkbaren Jenseits. Während also der Theismus in Folge seiner Heterusie des Objekts und Subjekts des religiösen Verhältnisses das Ideal des religiösen Verhältnisses nothwendig ins Jenseits hinausprojiciren muss, besitzt die Religion des Geistes dieses Ideal, so weit es überhaupt principiell realisirbar ist, schon hier als realisirtes, beziehungsweise realisirbares, und kann jene Projektion entbehren, die nichts ist als eine phantastische Beschwichtigung der Sehnsucht des religiösen Bewusstseins nach realer Gottmenschheit durch den Theismus wegen der Unzulänglichkeit des von ihm als Ersatz gebotenen Liebesverhältnisses. Mit der Entbehrlichkeit jener Projektion wird aber auch die Hoffnung auf Auferstehung (beziehungsweise Unsterblichkeit) entbehrlich, die nichts ist als die unentbehrliche Voraussetzung für die Möglichkeit dieser Projektion; mit der Hoffnung auf jenseitige Seligkeit und dem Hinweis der realen

höchstmöglichen Realisirung des „ewigen Lebens" (d. h. gottmenschlichen Lebens) im Diesseits entfällt aber wiederum die eudämonistische Trübung der religiösen Tragik, welche dem Christenthum noch als paganistischer Rest anhaftet.

Als den charakteristischen praktisch-religiösen Zug des Paganismus oder des reinen Naturalismus hatten wir nämlich oben jene eudämonistische Färbung des religiösen Verhältnisses kennen gelernt, welche die Götter und das Verhältniss zu ihnen nur als Mittel zur Beschaffung persönlicher Willensbefriedigung oder Glückseligkeit betrachtet; diese paganistische Auffassung ist der christlichen Durchbildung der Gotteskindschaft zur Gottmenschheit ebenso unwürdig wie die heteronome judaistische Auffassung des religiösen Verhältnisses als einer blossen Beziehung zwischen absoluter göttlicher Autorität und sklavisch-rechtlosem menschlichem Gehorsam (aus Furcht). Hätte Paulus den Muth gehabt, sich ebenso entschieden gegen den paganistischen Eudämonismus wie gegen die judaistische Heteronomie zu kehren, so würde seine Christusreligion eine ganz andere Gestalt gewonnen haben; aber dazu sass der paganistische Eudämonismus noch im Pharisäismus selbst viel zu tief eingewurzelt. Wenn die christliche Theologie nur einmal den Muth gewänne, aus dem Christenthum den Judaismus und Paganismus auszuscheiden, so würde sie nicht nur mit der Heteronomie, sondern auch mit allem, gleichviel wie gearteten Eudämonismus kehraus machen müssen (nach Anleitung der in dieser Hinsicht vortrefflichen kritischen Analysen von Feuerbach) und würde dann ganz von selbst bei der Religion des Gott-Geistes ankommen, welche ebenso wenig eine persönliche Fortdauer (oder Wiederbelebung) wie einen persönlichen Gott kennt und braucht.

Wenn man so (nach Anleitung des Johannesevangeliums) das „ewige Leben" der Gottsohnschaft oder Gottmenschheit schon hier verwirklicht sieht und auf die Phantasieen eines Jenseits sammt allen daran sich knüpfenden Luftspiegelungen von positiver Glückseligkeit verzichtet, dann erst gewinnt die makrokosmische Tragik des irdischen Lebens der universellen Gottmenschheit ihre ungetrübte tragische Reinheit, so zu sagen ihre tragische Absolutheit; denn dann erst tritt der von der gesammten Christenheit (mit Ausnahme des aus dem Christenthum herausgetretenen liberalen Protestantismus) jederzeit bekannte Pessimismus in eine uneingeschränkte (d. h. durch keinen transcendenten Optimismus mehr eingeschränkte) Bedeutung. Die Er-

füllung des religiösen Bewusstseins mit dem vollkommenen religiösen Verhältniss wird zwar zu einer Quelle der Kraft und inneren Freudigkeit, welche zum Ausharren im Kampfe befähigt, aber sie hebt das Elend des Daseins nicht auf, wennschon sie den tragischen Helden über dasselbe siegreich hinweghebt. Jeder Gottesmensch überwindet die Welt fortwährend, indem er seine Mission erfüllt, aber er hat sie erst dann überwunden, wenn sein Martyrium um Gottes willen in der natürlichen Erlösung des Todes seine Endschaft erreicht hat; jeder Gottmensch ist getrost in seinem Leiden, weil er weiss, dass die Idee auch im Untergang ihrer Träger triumphirt. Aber dieser Gottesfrieden und seine ideale Freudigkeit im Leid sind doch weit entfernt von einer positiven Seligkeit, d. h. einem positiven Ueberschuss an Lust über das zu tragende Leid; eine solche behauptet ja auch das Christenthum nur für das phantastische, aller realen Verhältnisse spottende, Jenseits, während es für das Diesseits nur eine „Seligkeit in der Hoffnung" auf das erträumte Jenseits zu bieten hat, die mit diesem Phantasietraum zugleich in Wegfall kommt. Nach der Korrektur in Betreff des Jenseits hört somit der Unterschied zwischen Christenthum und Buddhismus in ihrer theoretischen Stellung zum Pessimismus auf; sowohl für den Einzelnen wie für die Menschheit ist das Leben ein tragisches Martyrium, ein Leidensweg, der nur darum tragisch erhebend und versöhnend ist, weil er zugleich Erlösungsweg ist. In beiden religiösen Weltanschauungen arbeitet der Einzelne nicht bloss für seine individuelle Erlösung, sondern gleichzeitig auch für die universelle Erlösung, strebt er nach Frieden nicht nur für sich, sondern auch für das Universum, als Erscheinung des Absoluten, ohne hinfort hinter dem Endziel der universellen Erlösung sich den Frieden des Nirwana noch als positive Seligkeit phantastisch auszumalen.*) Nur praktisch bleibt die Stellung beider eine entgegengesetzte, insofern das realistische Christenthum das energische Ringen und Kämpfen in der Welt und mit der Welt um Gottes willen als praktisches Strebensziel festhält, während der illusionistische Buddhismus in quietistischem Stumpfsinn versumpft.

Wie in der Religion des Vaters der Vater das alleinige oder doch hauptsächliche Objekt des religiösen Verhältnisses war, wie dann in

*) Vgl. „Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins", Schlusskapitel: „Das Moralprincip der Erlösung."

der Religion des Sohnes der Sohn den Vater in den Hintergrund drängte und selbst zum centralen Objekt des religiösen Verhältnisses wurde, so wird in der Religion des Geistes wiederum der Sohn durch den Geist verdrängt, selbst dann, wenn am trinitarischen Gottesbegriff vorläufig noch festgehalten wird.

Der Gott-Geist leistet ja alles für das religiöse Bewusstsein, was Vater und Sohn irgend leisten könnten, er leistet sogar noch mehr, indem er das Erlösungsprincip wirklich *ist*, das jene sich vergebens *bemühten* zu sein; vor allem aber ist er als Immanenzprincip die einzige Gestalt, in welcher die supranaturalistische Gottheit die höchste und tiefste Sehnsucht nach realer Einheit mit dem Göttlichen, nach wirklichem Besitz desselben, zu stillen vermag. Der Vater ist der Gott an und für sich, — der Sohn ist zwar der Gott für einen Menschen, aber nur für *einen* Menschen, und als Gottmensch wiederum nur für sich, — der Geist aber ist der Gott für uns, der Gott für alle, der *jedem* ermöglicht, Sohn zu werden. Nun ist es aber klar, dass Objekt des religiösen Verhältnisses der Gott nur werden kann, insofern er Gott für den Menschen ist, sich dem Menschen hingiebt; auch der Vater und der Sohn konnten nur dadurch zu Objekten des religiösen Verhältnisses werden, dass der Mensch in ihnen irrthümlicher Weise „Götter für ihn“ sah, obwohl sie dies ihrem Begriffe nach eigentlich nicht zu sein vermochten. Ist sich nun der Mensch bewusst, im Gott-Geist die wahre und alleinige Gestalt des „Gottes für ihn“ zu besitzen, so muss er sich alsbald auch darüber klar werden, dass er an dem Gott-Geist das alleinige und wahre Objekt des religiösen Verhältnisses besitzt. Was Gott sonst noch sein mag, ausser dem, was er als Geist für ihn ist, das mag theoretisch sehr interessant, es mag erkennbar oder unerkennbar sein, jedenfalls ist es ohne direkte Bedeutung für das *religiöse* Bewusstsein; es gehört zur wissenschaftlichen Spekulation über das Wesen des philosophischen Absoluten, nicht zum Inhalt des religiösen Gottesbegriffs, welcher sich mit dem philosophischen Begriff des Absoluten bekanntlich nur soweit deckt, als letzterer specifischer Inhalt des *religösen* Bewusstseins, d. h. Objekt eines religiösen *Verhältnisses* wird.

So würde also der Gott-Geist selbst dann den specifisch religiösen Gottesbegriff erschöpfen, wenn die beiden anderen Personen der Gottheit neben oder hinter ihm als Elemente des theoretischen Begriffs des Absoluten bestehen blieben; *um wie viel mehr* muss

der Gott-Geist alleiniger und ausschliesslicher Gott werden, wenn sein Begriff, wie eben gezeigt, die geschichtlich ihm vorauf entwickelten Begriffe des Gott-Vaters und Gott-Sohnes, soweit dieselben überhaupt einen philosophisch haltbaren und religiös werthvollen Kern in sich tragen, ohne Rest in sich aufhebt!

Die Immanenz des Geistes im Menschen gestattet nach dem Bisherigen noch immer eine doppelte Auffassung: entweder die menschliche Persönlichkeit ist auch als eine des göttlichen Geistes ermangelnde schon fix und fertig, und der letztere kommt von aussen zu dieser fertigen menschlichen Persönlichkeit hinzu und senkt sich derselben ein, oder aber der göttliche Geist und die an und für sich noch keine Persönlichkeit darstellende menschliche Natur verschmelzen zu einer Einheit, aus welcher sich erst die specifisch menschliche Persönlichkeit, nun aber auch allemal schon als eine mehr oder minder gottmenschliche entwickelt. Im ersteren Falle ist der dem Menschen einwohnende Geist als Princip der Erlösung und des religiös-sittlichen Lebens etwas, das nicht zum Wesen des Menschen, zu der ihm selbst als Ich erscheinenden Persönlichkeit gehört; dann ist auch das Erlösungsprincip ein heterosoterisches, ob zwar immanentes Princip und das Princip des religiös-sittlichen Lebens ein heteronomes Princip, d. h. das „Gesetz des Geistes“ begründet dann keine wahre, autonome Freiheit, sondern eine neue, wenn auch immanente, Heteronomie. Im anderen Falle, wenn der immanente göttliche Geist ein konstituirendes Element der menschlichen Persönlichkeit, einen Hauptwesensbestandtheil des Menschen selbst bildet, ist ihm sowohl das Ersösungsprincip wie das Princip des neuen Lebens innerlich und eigenwesentlich, d. h. das erstere ist dann ein autosoterisches, das letztere ein autonomes Princip. Die Religion des Vaters und des Sohnes drängen zu der Entscheidung der Alternative im heterosoterischen und heteronomen Sinne, die Religion des Geistes erfordert gebieterisch die Entscheidung im letzteren Sinne; das Christenthum mischt beide Seiten der Alternative in widerspruchsvoller Unklarheit durcheinander, jetzt dominiren in ihm die Heterosoterie und Heteronomie in demselben Maasse, wie die Religion des Sohnes (und Vaters) die des Geistes dominirt.

Die Religion des Vaters, welche nur die Gnade des Vaters als Princip der Erlösung und Kindschaft kennt, ist ebenso heterosoterisch und heteronom, wie die Religion des Sohnes, welche den persönlichen

Christus als alleinigen Erlöser hinstellt, und das dem Menschen wesensfremde Gesetz Christi dem Gesetz der Sünde und des Fleisches als eine neue, obschon angeblich immanente, Heteronomie entgegenstellt. Die Gnade des Vaters oder der Geist Christi fährt von aussen in die fertige menschliche Persönlichkeit hinein, welche bereits vorher einen menschlichen Geist besass. Es bleibt unausgeführt, wie beide zu einander Stellung nehmen; alles Gewicht wird darauf gelegt, dass der von aussen hinzukommende Geist Christi den ganzen Menschen, also nach Geist und Körper, erneuert. An eine Verschmelzung zu völliger Einheit ist wohl gedacht, aber das von-aussen-Hinzukommen des göttlichen Geistes zum vorhandenen menschlichen ist doch die Hauptsache; ist der neue Mensch geboren, so ist sein Verhalten in Bezug auf den in ihm zur einheitlichen gottmenschlichen Persönlichkeit verschmolzenen göttlichen und menschlichen Geist allerdings autosoterisch und autonom, aber in Bezug auf die vorher bestehende natürliche menschliche Persönlichkeit heterosoterisch und heteronom.

Da das Sterben des alten und Auferstehen oder Wiedergeborenwerden des neuen Menschen ein stetiger Process ist, der sich täglich und stündlich wiederholen soll, so kann man auch sagen: das christliche Erlösungs- und Lebens-Princip ist heterosoterisch und heteronom, insoweit als der Mensch in jedem Augenblick den alten Adam noch nicht ganz ausgezogen hat, autosoterisch und autonom dagegen insoweit als er bereits ein Wiedergeborener ist, d. h. als er schon selbst ein Christus geworden ist. Nun bedarf aber der Mensch der Erlösung grade nur insoweit, als er nicht schon erlöst ist; das christliche Erlösungsprincip ist also nur insoweit autosoterisch zu nennen, als es überflüssig ist, insoweit aber heterosoterisch, als es noch einem praktisch-religiösen Bedürfniss entspricht. Demgemäss ist auch die kirchliche Praxis des Christenthums ausschliesslich heterosoterisch und heteronom, da sie sich grade nur soweit mit dem Menschen zu beschäftigen hat, als derselbe noch erlösungsbedürftig, d. h. noch nicht mit dem Geiste Christi erfüllt ist, also das (neue) Gesetz Christi noch nicht als sein eigenes Gesetz weiss, sich noch als fremdes Gesetz gegenüberstehen hat. Dieser heterosoterische und heteronome Grundcharakter des Christenthums zieht sich von seinem Gründer Paulus bis auf die Gegenwart unverändert hindurch und alle dogmengeschichtlichen und kirchengeschichtlichen Wand-

lungen haben an demselben keine Aenderung hervorzubringen vermocht.*)

Nun ist es aber klar, dass diese ganze Auffassung lediglich einer äusserlichen, naturalistischen, sinnlichen und stofflichen Ansicht des Geistes entspringt, welche das geforderte Plus in den Wirkungen und Leistungen des menschlichen Geistes nur aus einer extensiv quantitativen Zuthat an Geistessubstanz von aussen her erwarten zu können glaubt, anstatt es von einer intensiven Steigerung seiner Kraftentfaltung zu erwarten. Denn darüber besteht ja weder im alten noch im neuen Testament der geringste Zweifel, dass der Geist, welchen der Mensch vor Empfang des heiligen Geistes als Princip sowohl des natürlichen wie des religiös-sittlichen Lebens in sich trägt,[1] selbst nichts anderes als göttlicher Geist ist, welchen Gott dem Leibe eingehaucht hat,[2] und ebenso wenig besteht darüber ein Zweifel, dass der lebendigmachende Geist als natürliches Lebensprincip und als religiöses Lebensprincip nicht zwei verschiedene Geister, sondern ein und derselbe Geist ist. Einerseits hat auch der natürliche Mensch an seinem menschlichen Geist ein besseres inwendiges Ich, welches willig ist zum Guten, wenngleich zu schwach, dem Gesetz der Sünde und des Fleisches obzusiegen,[3] und andererseits ist der heilige Geist, welchen der Gläubige durch den Glauben an Christum empfangen

*) Dass im Katholicismus die Kirche (als der Kontinuität des Leibes Christi), im Protestantismus lediglich die kanonischen Schriften als Organ für die Offenbarung und Auslegung des „neuen“ heteronomen Gesetzes gelten, ist eine sekundäre Differenz, bei welcher die Konsequenz des Gedankens auf katholischer Seite liegt. Ueberhaupt werden die dogmatischen Differenzen zwischen Katholicismus und Protestantismus noch in ganz demselben Maasse überschätzt wie vor 150 Jahren die Differenzen zwischen lutherischer und reformirter Lehre. So wenig die letzteren das Zustandekommen der Union gehindert haben, so wenig werden die ersteren in einiger Zeit das Zustandekommen der Reunion verhindern, sobald die antichristliche Bewegung innerhalb und ausserhalb des Christenthums bis zu dem Grade erstarkt ist, um von positiv christlicher Seite das gemeinsame christliche Princip für wichtiger halten zu lassen, als ein unnachgiebiges Versteifen in blossen Opportunitätsfragen, wie die Fragen der kirchlichen Organisation es unter allen Umständen sind. Die geheime Sehnsucht der Orthodoxen nach Anlehnung an Rom, das gewaltige siegesgewisse Aufraffen des Katholicismus, die katholisirenden Tendenzen der protestantischen Dogmatik eines Lipsius in Bezug auf die Lehre von der Kirche, die spekulative Freiheit und Kühnheit der altkatholischen Dogmatik eines Michelis, das alles sind Zeichen der Zeit, die dem ferner Blickenden zu denken geben.

[1]) 1. Kor. 2, 11; 5, 4; 6, 20; 7, 34; 2. Kor. 7, 1. [2]) 1. Mos. 2, 7; Ps. 104, 29—30. [3]) Röm. 7, 15—23; 2, 14—15.

soll, nicht bloss Princip des religiös-sittlichen Lebens, sondern ebenso sehr und vor Allem Princip des natürlichen Lebens, als welches er seine lebendigmachende Kraft in der Ueberwindung des Todes durch die Auferstehung bewähren soll. Der Mensch trägt also nach christlicher Anschauung allerdings eine Portion des Gott-Geistes schon vor der Wiedergeburt in sich, leider nur eine zu kleine Portion, um Sünde und Tod zu besiegen; auf Grund des rechtfertigenden Glaubens erhält er eine neue Portion dazu, die nun, verschmolzen mit der alten, genügt, um die Aufgaben des Geistes zu erfüllen.

Wenn das christliche Erlösungsprincip, soweit es überhaupt eine praktische Bedeutung hat, dem Menschen heteronom gegenübersteht, so ist das christliche Princip des religiös-sittlichen Lebens aus diesem Gesichtspunkte als eine widerspruchsvolle Verquickung heteronomer und autonomer Gesetzgebung zu bezeichnen. Widerspruchsvoll bleibt unter allen Umständen die Verschmelzung einer von aussen hinzukommenden Geistesportion mit der schon vorhandenen geistigen Persönlichkeit, und autonom könnte das Gesetz des Geistes doch immer nur dann genannt werden, wenn anerkannt würde, dass das, was der nunmehr verstärkte Geist vorschreibt und durchsetzt, auch schon vorher der noch zu schwache Geist vorschrieb und anstrebte; dann aber fiele wieder das weg, worauf es dem Christenthum vor allem ankommt, dass das Gesetz des (nachträglich hinzukommenden) Geistes ein neues, der ausserchristlichen Menschheit unbekanntes Gesetz sei.

Wenn man von einer sinnlich stofflichen Auffassung des Geistes zu einer übersinnlich immateriellen übergeht, so wird die ohnehin schon widerspruchsvolle Zuthat einer nicht schon von Geburt an genetisch und organisch assimilirten Geistesportion zur baaren Ungeheuerlichkeit, und es bleibt nur der Ausweg übrig, die stoffliche Immission des Geistes durch eine dynamische Kräftigung oder Erweckung des im Menschen vorhandenen Geistes, die Ausgiessung einer neuen Geistesportion durch die Beförderung der naturgemässen organischen Entfaltung des einmal gegebenen Geisteskeimes zu ersetzen. Mögen die Anhänger des Wunderglaubens hierbei an eine inspirationsartige dynamische Gnadenwirkung des absoluten Geistes auf den endlichen, oder die Anhänger einer natürlichen Vermittelung des göttlichen Heilsplanes an eine erziehende Vorbereitung und Erweckung durch äussere Verhältnisse in Verbindung mit der teleologischen Herbeiführung einer Entstehung von glücklich disponirten

organischen Menschenkeimen denken, — diese Fragen stehen hier nicht zur Erörterung, und es handelt sich an dieser Stelle nur darum, dass die gleichviel wie zu Stande gekommene günstige Entfaltung der schon vor der Geburt empfangenen Geistesanlagen ausreichend sein muss, um alle im Menschen überhaupt möglichen Geisteswirkungen hervorzubringen. Dann und nur dann sind solche Wirkungen autonom und autosoterisch, weil das in ihnen wirksame Princip zweifellos und widerspruchslos den eigentlichsten innersten Kern der menschlichen Persönlichkeit, das wahre Selbst des Menschen bildet.

Was die christliche Kirchenlehre im Widerspruch gegen die sich überall aufdrängenden Thatsachen der Erfahrung in zwei heterogene Zustände, den des natürlichen und den des wiedergeborenen Menschen auseinanderreisst, das stellt sich in der Religion des Geistes als eine Serie bloss graduell verschiedener Entwickelungsphasen des Geistes im Menschen dar, als das allmähliche Werden der Gottmenschheit. Es giebt keine Stufe des menschlichen Lebens, die sich ganz gottverlassen erweist, aber auch keine, wo die principielle geistige Anlage des Menschen zum Gottmenschen anders als approximativ dieses Ideal verwirklicht; auf jeder Stufe ist das Immanenzprincip des Geistes schon als Princip des religiös-sittlichen Lebens in irgend welchem Grade thätig, auf jeder findet es aber auch noch Störungen der vollendeten Gottmenschheit zu beseitigen, d. h. Gelegenheit, sich als Erlösungsprincip zu bethätigen. Keine Stufe des menschlichen Geisteslebens vermöchte sich aus sich selbst weiter zu erheben, oder auch nur zu behaupten, wenn der Geist blosses Naturprodukt, wenn er nicht das absolute Prius der Natur, und wenn nicht die Natur nur das teleologische Mittel seiner Selbstverwirklichung, seines Zusichselberkommens wäre, — wenn nicht der Mensch mehr als Natur, nämlich das natürliche Gefäss des absoluten Geistes wäre, der als ein ihm immanentes teleologisches Princip seine Entwickelung leitet. Insofern hat also das Christenthum Recht, dass ein bloss natürlicher, nichtgeistiger Mensch, wenn es solchen geben könnte, niemals sich selbst erlösen und sich selbst zu religiös-sittlichem Leben bestimmen könnte, dass der Mensch dies nur kraft der Immanenz des Gottesgeistes in ihm vermag.

Alles was die Entwickelung des religiösen Bewusstseins in der Menschheit zu Tage gefördert hat, *ist thatsächlich und unbewusster Weise Leistung des autonomen und auto-*

soterischen Immanenzprincips, auch da, wo diese Leistungen irrthümlich auf transcendente göttliche Wesen projektorisch bezogen sind. Die Entwickelungsgeschichte des religiösen Bewusstseins ist nichts als der Process des allmählichen Zusichselberkommens des Geistes in religiöser Hinsicht; sobald das Objekt des religiösen Verhältnisses als Gott-Geist erkannt, und dieser Gott-Geist als das autonome und autosoterische Immanenzprincip des religiösen Bewusstseins begriffen ist, ist dieser Process principiell vollendet und nur noch der feineren und reicheren Durchbildung fähig.

Eine solche autosoterische, autonome, kosmotragische Immanenzreligion des absoluten Geistes steht nun aber offenbar dem Christenthum weit ferner, als dieses dem Judenthum; denn Christenthum und Judenthum haben wenigstens den gemeinsamen Boden des Theismus unter sich, während für die Religion des Sohnes und die Religion des Geistes solche gemeinsame Basis fehlt. Die Religion des Geistes kann ebenso wenig mehr Christenthum wie Theismus heissen; Christenthum nicht, weil Christus in ihr aufgehört hat, objektives oder subjektives Erlösungsprincip, religiöses Lebensprincip und Objekt des religiösen Verhältnisses zu sein, und weil ein „Christenthum ohne Christus" eine *contradictio in adjecto* wäre, — Theismus nicht, weder im unitarischen noch im trinitarischen Sinne, weil der absolute Geist nicht mehr eine von der menschlichen verschiedene eigene göttliche Persönlichkeit besitzt. Die Gottheit als absoluter Geist ist Eine, und als Einheit zugleich absoluter Grund und absolutes Wesen der Welt, — darum kann und muss diese Religion Monismus heissen; aber die Vielheit der gottmenschlichen Personen ist keine Illusion, sondern in jeder derselben konkrescirt das unpersönliche Eine sich zur realen Persönlichkeit. Darum ist die Einheit der Gottheit keine abstrakte, d. h. die reale Vielheit ausschliessende Einheit, sondern eine solche, welche die reale Vielheit als ihre eigene innere Mannigfaltigkeit in sich einschliesst; indem der Eine absolute Geist in dem unendlichen Reichthum konkreter gottmenschlicher Einzelpersönlichkeiten seine eigene Konkrescenz sucht und findet, ist dieser Monismus nicht mehr abstrakter, sondern vielmehr konkreter Monismus zu nennen.

Wenn dieser konkrete Monismus hier auch durch immanente Kritik aus dem trinitarischen Theismus abgeleitet ist, so ist er darum doch von allem Theismus nicht minder weit entfernt, wie von dem

abstrakten Monismus der indischen Religionen, aus welchem wir ganz denselben konkreten Monismus ebenfalls durch immanente Kritik abgeleitet haben. Der konkrete Monismus ist die dritte und letzte mögliche Form der supranaturalistischen Religion neben abstraktem Monismus und Theismus; während diese beiden geschichtlich parallelen Entwickelungsrichtungen begrifflich koordinirte Stufen des religiösen Bewusstseins repräsentiren, so repräsentirt der konkrete Monismus beiden gegenüber eine wirklich höhere Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins. Wenn der abstrakte Monismus und der Theismus die beiden nebeneinander herlaufenden unvollkommenen Formen des Supranaturalismus darstellen, in welche der naturalistische Henotheismus sich bei seinem Hinausgehen über sich selbst gegabelt hat, so bildet der konkrete Monismus den synthetischen Schlussstein des zweiseitig aufstrebenden Gewölbes, das höhere Dritte, in welchem alle Formen sowohl des abstrakten Monismus als auch des Theismus ihre positive Versöhnung und zugleich Ueberwindung finden, mit einem Wort: die letzte, abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins.

Eine solche letzte und höchste Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins ist nicht die phantastische Ausgeburt schwärmerischer Träumerei, sondern das Ergebniss nüchternen Denkens, — nicht das eitle Hirngespinst metaphysischer Spekulation, sondern das strenge Resultat einer immanenten positiven Kritik der höchsten gegebenen Religionen, — nicht der subjektive Einfall einer auf sich selbst gestellten Laune, sondern das Facit des gesammten bisherigen Entwickelungsganges des religiösen Bewusstseins, — nicht eine in der Luft schwebende, ausser allem geschichtlichen Zusammenhang stehende apriorische Konstruktion einer angeblichen „Vernunftreligion“ oder „natürlichen Religion“, sondern ein eminent geschichtliches Postulat, — nicht ein eklektischer Mischmasch von zusammengelesenen Bestandtheilen aller möglichen Religionssysteme, sondern die streng einheitliche Ausgestaltung eines neuen, noch nirgends in der bisherigen Geschichte verwirklichten Princips, — nicht eine Reformstation in einer vereinzelten Entwickelungsrichtung des religiösen Bewusstseins, sondern die synthetische Reformstation für alle Entwickelungsrichtungen des religiösen Bewusstseins, welche von jeder einzelnen aus gefordert wird, und deshalb fähig und bestimmt ist, alle zu umschliessen, alle in sich aufzuheben.

Es gehört nur wenig geschichtlicher Sinn dazu, sich einzugestehen, dass die Inder und Juden ebenso wenig jemals Christen wie die Christen Buddhisten oder Juden werden können; dieses Eingeständniss schliesst aber sofort das geschichtliche Dementi in sich, dass eine dieser Religionen die absolute Religion, d. h. die dem religiösen Bedürfniss der Menschheit schlechthin und vollkommen entsprechende Religion sei. Man hat nur die Wahl, anzunehmen, entweder, dass die Religion ewig dazu bestimmt sei, in der Vielheit der Religionen zu verharren, oder dass sie sich früher oder später zu der höchsten vollkommensten Form entwickeln werde, welche im Princip allen Kulturvölkern gemeinsam sein muss. Im ersteren Falle erklärt man die Religion für eine Illusion, wenn auch für eine psychologisch nothwendige und kulturgeschichtlich wichtige Illusion; will man dies nicht, so muss man an der Hoffnung festhalten, dass aus den relativ wahren Religionen sich die absolut wahre Religion entwickeln werde, d. h. dass alle ethnologisch beschränkten Religionen blosse zur Ueberwindung bestimmte Vorstufen der wahren Religion sein müssen. Wer die Religion für Illusion hält, der muss auch die anscheinende Entwickelung im Bereiche dieser Illusion mit für Illusion erklären; wer sich von einer wahrhaften Entwickelung im Bereiche der Religion überzeugt hat, der kann nicht mehr annehmen, dass das Objekt dieser Entwickelung eine blosse Illusion sei. Ist der Process des religiösen Bewusstseins in der Menschheit wahrhafte Entwickelung, so kann diese Entwickelung nicht da abbrechen, wo die höchsten gegabelten Ausläufer des bisherigen Processes auf einen Fortschritt hindeuten, der zugleich die Wiedervereinigung der getrennten Richtungen bedeuten würde; man versteht den Begriff der Entwickelung nicht, wenn man die Möglichkeit zugiebt, dass der Process da, wo die Pointe kommen soll, seinen Sinn und Verstand verliert. So gewiss die Religion keine blosse Illusion, sondern überall von relativer, im Laufe des Processes wachsender Wahrheit getragen ist, so gewiss dieser Process der Wandelungen des religiösen Bewusstseins in der Menschheit eine echte und wahre Entwickelung ist, so gewiss muss das Postulat dieses providentiellen geschichtlichen Entwickelungsprocesses früher oder später seine Verwirklichung finden.

Druck von H. Sieling in Naumburg a/S.

In demselben Verlage erschienen von demselben Verfasser:

Philosophie des Unbewussten. Achte, erweiterte Auflage in 2 Bänden. (Nebst einem Vorwort, einem Anhang: „Zur Physiologie der Nervencentra" und vielen Nachträgen.) 61 Bogen. Preis 12 Mark.

Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins. Prolegomena zu jeder künftigen Ethik. 56 Bogen. Preis 16 Mark.

Gesammelte Studien und Aufsätze gemeinverständlichen Inhalts. (Zugleich zweite Auflage von: „Gesammelte philosophische Abhandlungen". „Schellings positive Philosophie", „Aphorismen über das Drama", „Shakespeares Romeo und Julia" u. s. w. enthaltend.) 46 Bogen. Preis 12 Mark.

Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft. Zweite Auflage. 9 Bogen. Preis 3 Mark.

Wahrheit und Irrthum im Darwinismus. Eine kritische Darstellung der organischen Entwickelungstheorie. 11½ Bogen. Preis 4 Mark.

Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus. Zweite erweiterte Auflage von „Das Ding an sich und seine Beschaffenheit". 12 Bogen. Preis 4 Mark.

J. H. von Kirchmann's erkenntnisstheoretischer Realismus. Ein kritischer Beitrag zur Begründung des transcendentalen Realismus. 4½ Bogen. Preis 2 Mark.

Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus in ihrer Stellung zu den philosophischen Aufgaben der Gegenwart. Zweite erweiterte Auflage der „Erläuterungen zur Metaphysik des Unbewussten". 23 Bogen. Preis 7 Mark.

Das Unbewusste vom Standpunkt der Physiologie und Descendenztheorie. Zweite, vermehrte Auflage. Nebst einem Anhang, enthaltend eine Entgegnung auf Professor Oscar Schmidt's Kritik der naturwissenschaftlichen Grundlagen der Philosophie des Unbewussten. 26 Bogen. Preis 8 Mark.

Ueber die dialektische Methode. Historisch-kritische Untersuchungen. 8 Bogen. Preis 2 Mark.

Zur Reform des höheren Schulwesens. 6 Bogen. Preis 2¼ Mk.

Zur Geschichte und Begründung des Pessimismus. 10 Bogen. Preis 3 Mk.

Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. 9 Bogen. Preis 2 Mk. 70 Pf.

Die politischen Aufgaben und Zustände des deutschen Reiches. 4 Bogen. Preis 1 Mark.

Oberlehrer Dr. Schneidewin: **Lichtstrahlen** aus **Ed. v. Hartmann's sämmtlichen Werken.** Eleg. gebd. 5 Mark.

O. Plumacher: **Der Kampf um's Unbewusste.** Nebst einem chronologischen Verzeichniss der Hartmann-Literatur als Anhang (etwa 750 Nummern). 10 Bogen. Preis 3 Mk.

A. Taubert: **Der Pessimismus und seine Gegner.** 10 Bogen. Preis 3 Mk.

16.4,

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hartmann, Eduard <<von>>,

Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengang seiner Entwickelung

Berlin 1882

Coburg, Landesbibliothek -- B III 7/12b
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11916709-1